

JOSÉ GROSDIDIER DE MATONS

ROMANOS LE MELODE
ET LES ORIGINES
DE L'HYMNOGRAPHIE BYZANTINE

THESE PRESENTÉE DEVANT L'UNIVERSITÉ DE PARIS IV

— LE 2 FEVRIER 1974 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III

- 1974 -



Digitized by the Internet Archive
in 2026

JOSÉ GROSDIDIER DE MATONS

ROMANOS LE MELODE
ET LES ORIGINES
DE L'HYMNOGRAPHIE BYZANTINE

THESE PRESENTÉE DEVANT L'UNIVERSITÉ DE PARIS IV

— LE 2 FEVRIER 1974 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III

- 1974 -



A V A N T - P R O P O S

=====

La présente étude ne devait avoir primitivement pour objet que le personnage et l'oeuvre de Romanos le Mélode. A la réflexion, il nous est vite apparu indispensable de traiter aussi du genre littéraire dont Romanos est le principal représentant. La question des origines du kontakion a été éclaircie, dans la mesure où elle peut l'être, par des philologues qui se sont intéressés aux rapports de la littérature byzantine avec la syriaque, tels que Maas ou Emereau. Mais, sans doute à cause de la grande quantité des pièces qui demeurent inédites, ou dont le texte édité est difficilement accessible, les études sur l'histoire du genre et son évolution demeurent rares. Celles dont nous disposons sont, ou fort vieilles, comme celles de Pitra, de Stevenson, de Krumbacher dans sa Geschichte der byzantinischen Litteratur, ou trop succinctes, E./ comme celle de Wellesz ou celle de N. Tomadakis, dont la Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις contient bien une centaine de pages sur Romanos, mais six seulement sur le kontakion en général. Récemment, et tandis que notre propre travail était largement avancé, le tome 1 de la Βυζαντινὴ ὕμνογραφία de K. Mitsakis est venu combler une lacune que nous avons eu souvent l'occasion de déplorer. Cependant, malgré son incontestable utilité, la publication de cet ouvrage ne nous a pas paru devoir nous dispenser d'apporter notre contribution, si modeste soit-elle, à l'histoire du kontakion. K. Mitsakis a mis à la portée du public, ~~sous une forme~~ sous une forme claire et commode, l'essentiel des travaux de ses devanciers; mais lui-même est très prudent dans ses positions personnelles, de sorte que, dans son ouvrage, les grands traits de l'histoire du genre - qu'il ne pousse d'ailleurs pas au-delà du VII^e siècle - n'apparaissent pas tracés avec une fermeté qui élimine toutes les ombres. En outre, il ne traite aucunement de l'histoire des textes,

de la formation des kontakaria et des rapports du kontakion avec l'office, questions qui nous ont paru assez importantes pour fournir le sujet d'un chapitre entier, le chapitre 2.

Les problèmes relatifs au mètre du kontakion sont sans doute ceux qui ont été le plus étudiés, surtout à la faveur des éditions successives de Romanos et des controverses qu'elles ont suscitées, la dernière en date étant celle qui a opposé G. Zuntz et C. A. Trypanis. Là encore, bien des travaux anciens sont à présent périmés; aussi ne s'étonnera-t-on pas que nous nous soyons peu référé à l'autorité de W. Meyer, de E. Bouvy, même de Krumbacher: plutôt que l'exposé de l'histoire de la question, nous avons essayé d'offrir un essai de synthèse qui justifie les principes auxquels nous nous sommes arrêté en tant qu'éditeur de Romanos. C'est l'objet de notre chapitre 3. Ces principes sont à peu près les mêmes que lorsque nous avons commencé à publier notre édition; mais il était fatal qu'ils subissent quelques petites variations à mesure que la langue du mélode nous devenait plus familière. Il y a dans nos deux premiers volumes des corrections - en petit nombre, d'ailleurs - que nous ne proposerions plus aujourd'hui; et, à l'inverse, des licences métriques que nous hésiterions à admettre. S'il nous est donné un jour d'harmoniser complètement le texte de ces volumes avec celui des tomes qui ont suivi ou qui doivent suivre, nous ne manquerons pas de le faire.

Nous avons veillé à ce que la seconde partie de cette étude, qui est réservée à Romanos, ne fît pas double emploi avec le commentaire de notre édition. ^(Cependant) ~~Quelques~~ redites étaient inévitables; du moins s'est-on efforcé de les réduire au minimum. Le chapitre 4 a pour objet de classer selon leur valeur respective les renseignements biographiques que nous fournissent le synaxaire, le texte des hymnes, le kontakion et les acolouthies consacrés au saint mélode, les récits édifiants. En particulier, nous avons essayé de montrer qu'il n'y avait pas de raisons sérieuses de préférer au kontakion, parfois injustement dédaigné, le texte insignifiant des acolouthies. Dans le chapitre 5, on fait le point sur la question, si controversée, de l'authenticité des hymnes hagiographi-

ques, et l'on tâche de dégager les critères les moins incertains. Le chapitre 6 nous forçait à nous aventurer sur un terrain quasi vierge: il n'existe guère, sur la religion de Romanos, que quelques pages de Maas et deux ou trois études de sources, d'une portée très restreinte. A défaut d'une étude théologique approfondie, pour laquelle nous ne sommes pas qualifié, on trouvera dans ce chapitre l'exposé des grands thèmes chrétiens prêchés par Romanos, et la/ surtout de/ manière dont ils s'organisent entre eux, telle que nous la suggère une lecture du texte des hymnes aussi honnête et attentive qu'on l'a pu; nous nous efforçons de ne pas perdre de vue le caractère particulier que confèrent à la religion du mélode à la fois sa fonction de prédicateur et sa nature de poète. Dans le chapitre 7, nous nous sommes borné à donner une idée générale de la langue de Romanos, déjà étudiée par Mitsakis; puis à examiner les rapports de cette langue avec les lois de la versification tonique; là aussi, le terrain était vierge, et l'on pourrait sans doute aller beaucoup plus loin que nous n'avons pu le faire. Quant à l'étude proprement littéraire qui nous sert de conclusion, nous avons dû la réduire à des dimensions que d'aucuns pourront trouver, non sans raison, trop exiguës. Mais, à vrai dire, cette étude sortait du cadre de notre travail, qui a pour objet de situer le plus exactement possible Romanos dans l'histoire du Kontaxion, et plus généralement dans l'histoire des lettres chrétiennes.

Notre ouvrage est suivi d'un tableau de concordance des éditions et d'un index nominum qui, lorsqu'il nous sera possible de publier le texte imprimé, sera accompagné d'un index rerum et d'un index hymnorum où entreront, non seulement les kontaxia, mais toutes les compositions poétiques, de quelque genre qu'elles soient, que nous citons ou auxquelles nous faisons allusion.

SIGLES ET ABREVIATIONS

=====

1) Manuscripts.

- A: Athous Vatopédi 1041 (Xe-XIe s.)
 B: Athous Lavra Γ 27 (XIe s.)
 C: Corsinianus 366 (XIe s.) → occ. dub.
 D: Athous Lavra Γ 28 (XIe s.)
 G: Sinaïticus 925 (Xe s.)
 H: Sinaïticus 926 (XIe s.)
 J: Sinaïticus 927 (1285)
 M: Mosquensis Synod. 437 (XIIe s.)
 N: Messanensis 157 (XIIe s.)
 P: Patmiacus 212 (XIe s.)
 Q: Patmiacus 213 (XIe s.)
 T: Taurinensis 189 (XIe s.)
 V: Vindobonensis Suppl. gr. 96 (XIIe s.) → occ. dub.

2) Ouvrages de référence.

- AASS: Acta Sanctorum ed. Socii J. Bollandi, Anvers, 1643 s.
ABoll.: Analecta Bollandiana, Bruxelles, 1882 s.
ACO: Acta Conciliorum Oecumenicorum, éd. E. Schwarz, Strasbourg, 1914 s.
BCH: Bulletin de Correspondance Hellénique, Paris, 1877 s.
Beck, Kirche: H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1969.
BHG: F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca, Bruxelles, 1957, 3e édition.
Blass-Debrunner: F. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von A. Debrunner, 12. Aufag, Göttingen, 1965.
Bouvy, Poètes et mélodes: E. Bouvy, Poètes et mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque, Nîmes, 1886.

Byz.: Byzantion, Bruxelles, 1924 s.

BZ: Byzantinische Zeitschrift, Munich, 1892 s.

Cammelli, Romano il Melode: Romano il Melode, Inni a cura di G. Cammelli, Florence, 1930 (Testi Cristiani, II).

Christ-Paranikas: W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig, 1871.

CSEL: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 s.

DACL: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1907 s.

EEBE: Ἑπερηγὶς Ἑταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Athènes, 1924 s.

EO: Echos d'Orient, Constantinople-Paris, 1887-1940.

Gelzer, Die Genesis: H. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung (Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der sächsischer Gesellschaft der Wissenschaften, Bd 18, Leipzig, 1899, p. 1-34).

Janin, Géographie: F. Janin, La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 1ère partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Tome III. Les églises et les monastères. Paris, 1969, 2e édition.

Krumbacher, Akrostichis: K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften, 1903, Heft IV, Munich, 1904, p. 551-691).

Krumbacher, Der heilig Georg: K. Krumbacher, Der heilig Georg (Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der k. bayer. Akad. den Wissenschaften, Bd XXV, Abteil III, Munich, 1911).

Krumbacher, Geschichte: K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende

- des oströmischen Reiches (527-1453), 2 vol., Munich, 1897, 2e édition.
- Krumbacher, Miscellen: K. Krumbacher, Miscellen zu Romanos (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Bd XXIV, Abteil. III, Munich, 1909, p. 1-138.).
- Krumbacher, Rom. und. Kyr.: K. Krumbacher, Romanos und Kyriakos (ibid., Munich, 1901, p. 693-765).
- Krumbacher, Studien: K. Krumbacher, Studien zu Romanos (ibid., Munich, 1898, Bd II, Heft I, p. 69-269).
- Krumbacher, Umarbeitungen: K. Krumbacher, Umarbeitungen bei Romanos. Mit einem Anhang über das Zeitalter des Romanos (ibid., Munich, 1899, Bd II, Heft I, p. 1-156).
- Lampe: G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961-1965.
- Liddell-Scott: H. G. Liddell and R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1948, 9e édition.
- Maas, Chronologie: P. Maas, Die Chronologie der Hymnen des Romanos (BZ 15, 1906, p. 1-44).
- Maas, FK: P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie. Anonymen Hymnen des V-VI Jahrhunderts (Kleine Texte für Theologie und Philologie, herausg. von Hans Lietzmann, n° 52-53, Bonn, 1910).
- Maas, Das Kontakion: P. Maas, Das Kontakion. Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia (BZ 19, 1910, p. 285-306).
- Maas, Umarbeitungen: P. Maas, Grammatische und metrische Umarbeitungen Ueberlieferung des Romanos (BZ 16, 1907, p. 567-587).
- Maas-Trypanis: Sancti ~~Romani~~ Romani Melodi Cantica edited by P. Maas and C. A. Trypanis. Vo. I: Cantica Genuina, Oxford, 1963. Vol. II: Cantica Dubia, Berlin, 1970.
- Mioni, Romano il Melode: E. Mioni, Romano il Melode, saggio critico

co e dieci inni inediti, Turin, 1937.

Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία: K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, τόμος α': Ἀπὸ τὴν Καὶνὴ Διαθήκη ἕως τὴν εἰκονομαχίαν, Thessalonique, 1971.

Mitsakis, The Language: K. Mitsakis, The Language of Romanos the Melodist, Munich, 1967 (Byzantinisches Archiv, 11).

Mitsakis, Vocabulary: K. Mitsakis, The Vocabulary of Romanos the Melodist (Glotta, 43, 1965, p. 171-197).

PG: Patrologia Graeca.

P

Pitra, AS I: J.-B. Pitra, Analecta Sacra Sicilegio Solesmensi parata, t. I, Paris, 1876.

Pitra, Hymnographie: J.-B. Pitra, Hymnographie de l'Eglise grecque, Rome, 1867.

Pitra, SR: J.-B. Pitra, Sanctus Romanus veterum melodorum princeps. Cantica sacra ex codicibus mss. Monasterii S. Ioannis in insula Patmo primum in lucem ed. J.-B. Pitra, anno Jubilaei Pontificii, Rome, 1888.

PL: Patrologia Latina.

PO: Patrologia Orientalis.

REB: Revue des Etudes Byzantines, Paris, 1943 s.

REG: Revue des Etudes Grecques, Paris, 1878 s.

SC: Sources Chrétiennes, Éditions du Cerf, Paris.

Sophocles: E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B. C. 146 to A. D. 1100, New York, 1897, 2e édition.

Stevenson, Hymnographie: H. Stevenson, L'hymnographie de l'Eglise grecque. Du rythme dans les cantiques de la liturgie grecque. (Revue des Questions historiques, 20, 1876, p. 482-543).

Tomadakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία: N. Tomadakis, Ἡ βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποιήσεις, 2e volume de

Εἰσαγωγή εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν, Athènes, 1965,
3e édition.

Tomadakis, Ῥωμανοῦ ὕμνοι: Ῥωμανοῦ τοῦ Μελφοῦ ὕμνοι ἐκδιδόμενοι
ἐκ πατριακῶν κωδίκων μετὰ προλεγομένων
ὑπὸ Ν. Β. Τωμαδάκη, Athènes, 1952 (vol.
1), 1954 (vol. 2), 1957 (vol. 3), 1959-
1961 (vol. 4 et supplément).

Wellesz, Byzantine Music: E. Wellesz, A History of Byzantine Mu-
sic and Hymnography, Oxford, 1961, 2e
édition.

B I B L I O G R A P H I E

=====

Il existe un assez grand nombre d'études sur Romanos. Ce serait égarer le lecteur que de citer ici celles - fort nombreuses - qui ressortissent à la pure vulgarisation. Celles qui concernent tel ou tel point particulier de son oeuvre figurent à leur place dans les notes du présent ouvrage. Pour les éditions d'hymnes isolées, on voudra bien se reporter à notre propre édition; nous n'indiquons que celles qui sont complètes ou visent à l'être, et les recueils d'une certaine importance, comme ceux de G. Cammelli et de E. Mioni.

Les études sur Romanos et le kontakion ont pour origine les travaux de J. B. Pitra, qui forment trois ouvrages:

- Hymnographie de l'Eglise grecque (Rome, 1867), où l'auteur expose sa découverte des règles de la versification tonique et résume, avec nombre d'éléments inédits, l'histoire de l'office grec; il y édite aussi quelques pièces, dont un seul kontakion, qui est l'hymne de Romanos sur la Mission des Apôtres.
- Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata, t. I (Paris, 1876), où il publie à peu près tout le contenu de C, dont il donne une description, et une partie de celui de T. D'importants prolégomènes (p. I-XCIV) traitent des kontakaria, de l'histoire du genre et de ses règles métriques.
- Sanctus Romanus veterum melodorum princeps (Rome, 1888), édition des hymnes 81, 5 et 51 de notre liste, d'après une copie, d'ailleurs peu correcte, envoyée de Patmos.

Le premier de ces trois ouvrages a incité W. Christ à s'intéresser à l'hymnographie grecque. Il est donc à l'origine de:

- W. Christ - M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig, 1871.

Les prolégomènes de cette anthologie de poèmes religieux - et non pas seulement liturgiques - qui commence à Synésius, ont pour objet de corriger et de compléter l'idée que se faisait Pitra de

la versification tonique, et aussi de donner un tableau plus général de l'hymnographie byzantine, comprenant les poèmes de forme classique, et où sont représentés en un triple répertoire les principaux hymnographes, les principaux genres et les livres liturgiques qui les ont transmis (p. IX-CXLII). Le kontakion et Romanos n'occupent qu'une place restreinte dans ce vaste ensemble, Pitra ayant refusé de communiquer aux éditeurs les textes dont il préparait lui-même la publication.

De Christ-Paranikas jusqu'à Krumbacher, c'est surtout à l'histoire de l'hymnographie et à la versification tonique que l'on s'est intéressé, plutôt qu'à l'oeuvre de Romanos. On peut citer:

- H. Stevenson, L'hymnographie de l'Eglise grecque. Du rythme dans les cantiques de la liturgie grecque (Revue des Questions Historiques, 20, 1876, p. 482-543). Cette étude doit beaucoup plus à Pitra qu'à Christ-Paranikas.
- J. L. Jacobi, Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes (Zeitschrift für Kirchengeschichte, 5, 1882, p. 177-250).

Sur la versification tonique:

- W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung (Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München, 17, 1885, p. 267-450).
- W. Meyer, Pitra, Mone und die byzantinische Strophik (Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München, 1896, p. 49-66).
- W. Meyer, Lateinische Rhythmik und byzantinische Strophik ~~Strophik~~ (Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse, 1908, p. 194-222).
- E. Bouvy, Poètes et mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque, Nîmes, 1886.

Ces travaux, aujourd'hui fort vieillis, ont servi de base à ceux de Krumbacher, et notamment à son exposé de l'histoire de l'hymnographie byzantine, dans:

- K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur (Munich, 1897²), t. II, p. 653-705.

Les travaux de Krumbacher concernant *Romanos* s'échelonnent entre 1898 et 1911. Ils comprennent tous l'édition d'un hymne, ou de plusieurs, avec un commentaire textuel et une étude sur le mètre, les sources ou la transmission du texte. On en compte six (pour les références précises, on consultera le tableau des Sigles et abréviations, p. V-VI):

- A. Krumbacher, Studien zu Romanos (1898); contient les hymnes 34 (Reniement de S. Pierre), 5 (Joseph I), 30 (Jugement dernier) et 14 (Hypapantè). C'est dans cette étude que Krumbacher établit l'existence des variantes métriques régulières.
- K. Krumbacher, Umarbeitungen bei Romanos (1899); comprend les hymnes 51 et 31 (Dix vierges I et II).
- K. Krumbacher, Romanos und Kyriakos (1901); contient l'hymne 33 (Judas).
- K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie (1903); contient l'hymne 35 (Marie à la Croix). Cette étude, qui, en fait, ne concerne que l'acrostiche du kontakion, comporte une liste complète des ouvrages de *Romanos*, qui a constamment été utilisée depuis, jusqu'à l'édition Maas-Trypanis.
- K. Krumbacher, Miscellen zu Romanos (1909); contient les hymnes 67 (S. Méнас), 66 (S. Tryphon), 63 et 64 (Quarante Martyrs I et II).
- K. Krumbacher, Der heilige Georg (1911); contient les hymnes 69 et 83 (S. Georges I et II).

L'impulsion donnée aux études sur *Romanos* par les travaux de Krumbacher s'est traduite, d'une part, par une controverse sur l'époque où a vécu le mélode (cf. notre chapitre 4, p. 383-387); de l'autre, par une série d'études dont il suffira de citer ici celles de P. Maas et celle - très remarquable - de Th. Wehofer:

- Th. Wehofer, Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft der Herrn (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse, 154/5, 1907).
- P. Maas, Die Chronologie der Hymnen des Romanos (BZ 15, 1906, p. 1-44).
- P. Maas, Grammatische und metrische Umarbeitungen in der Ueber-

lieferung des Romanos (BZ 16, 1907, p. 565-587).

- P. Maas, Das Kontakion (BZ 19, 1910, p. 385-306).

Les trois articles de Maas, très denses, apportaient beaucoup de neuf et restent encore aujourd'hui essentiels pour la connaissance de l'oeuvre de Romanos. Ils résolvaient la question de la date, et en posaient d'autres, notamment celle de la théologie du mélode et celle de l'authenticité des hymnes hagiographiques. D'autre part, P. Maas mettait l'accent sur le rôle joué par la poésie syriaque dans la formation de l'hymnographie grecque. De fait, ses travaux coïncident dans le temps avec un progrès des études sur Ephrem et sur son école. Outre l'étude, déjà nommée, de Th. Wehofer, qui avait largement orienté sa recherche des sources du côté de la Syrie, on peut citer, sur la métrique de l'Ephrem syrien et ses rapports avec la versification tonique grecque:

- H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephraem des Syrers. Mit einem Anhang Über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform, Fribourg (Suisse), 1893.

Sur l'Ephrem grec:

- S. G. Mercati, S. Ephraem Syri opera, textum syriacum, graecum, latinum ad fidem codicum recensuit prolegomenis, notis, indicibus instruxit - . Tomus primus, fasc. ~~secundus~~ primus: Sermones in Abraham et Isaac, in Basilium Magnum, in Eliam. Rome, 1915.

- C. Emereau, Saint Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque. Paris, 1919.

Le travail de Mercati, première ébauche d'une édition critique de l'Ephrem^{grec}, en révélait toutes les difficultés. Celui d'Emereau, en insistant fortement sur la dette de Romanos à l'égard de l'hymnographie syriaque, devait provoquer, d'ailleurs avec quelque retard, une réaction chez les philologues grecs.

Une autre contribution importante d'Emereau à l'hymnographie byzantine est constituée par:

- C. Emereau, Hymni Byzantini quorum nomina in litteras digessit notulisque adornavit - (EO 21, 1922, p. 258-279; 22, 1923, p. 11-25, 419-439; 23, 1924, p. 195-200, 275-285, 407-414; 24, 1925, p. 163-179; 25, 1926, p. 177-184).

Cet index résume, avec nombre d'hypothèses originales, les travaux antérieurs sur les hymnographes byzantins, en particulier ceux qui concernent les mélodes anciens, comme Anastase et Kyriakos, auxquels s'étaient intéressés A. Papadopoulos-Kérameus, S. Pétridès, E. Bouvy, K. Krumbacher; nous citons leurs études en leur lieu, au chapitre 1. Dans les premières années du XXe siècle, on s'était occupé aussi de l'hymnographie antérieure à Romanos. Il faut citer:

- P. Maas, S. G. Mercati et S. Gassisi, *Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie* (BZ 18, 1909, p. 309-356).
- P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. Anonymen Hymnen des V-VI Jahrhunderts* (Kleine Texte für Theologie und Philologie, herausg. von Hans Lietzmann, n° 52-53, Bonn, 1910).
- P. F. Krypiakiewicz, *De Hymni Acatthisti auctore* (BZ 18, 1909, p. 356-382), seul produit de la littérature d'alors sur l'Acatthiste, déjà abondante, qu'il soit tout à fait nécessaire de retenir.

En 1924 a paru la première édition critique d'un hymne de Romanos fondé sur l'ensemble des témoins manuscrits (Krumbacher ne connaissait pas le texte des kontakaria athonites):

- P. Maas, *Das Weihnachtslied des Romanos* (BZ 24, 1923-4, p. 1-13).

La disposition typographique des strophes, qui en faisait apparaître au mieux la structure, a été généralement reprise dans les éditions postérieures. Cette publication a marqué un renouveau - en Italie surtout - des études sur Romanos, qui avaient quelque peu languï depuis la première guerre mondiale. Signalons:

- G. Cammelli, *Romano il Melode, Inni* (*Festi Cristiani*, Florence, 1930), édition des hymnes 10, 14, 31, 50, 33, 34, 35, 41 (de notre liste); le dernier seul était inédit. Elle est précédée d'une importante introduction qui résume l'essentiel des travaux de Krumbacher et de Maas, et dont la partie la plus développée et la plus originale concerne la structure métrique du kontakion.

Les travaux de E. Mioni, commencés un peu plus tard, semblaient devoir mener à la première édition complète des hymnes de Romanos:

- E. Mioni, I kontakaria del Monte Athos (Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, t. 96/2, Venise, 1936, p. 23-87), description de A, B et D.
- E. Mioni, Romano il Melode. Saggio critico e dieci inni inediti, Turin, 1937, édition des hymnes 59, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70 et 71 (de notre liste).
- E. Mioni, Osservazioni sulla tradizione manoscritta di Romano il Melode (Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini, I, Rome, 1939, p. 507-513).

Dans ce dernier article, première étude sur l'ensemble de la tradition du texte, Mioni essayait de déterminer l'origine des kontakaria qui nous sont parvenus et concluait, avec pessimisme, à l'impossibilité de remonter à un archétype. L'édition de Romanos qu'on attendait de Mioni ne fut jamais réalisée. Sans doute Mioni croyait-il plus avancée qu'elle ne l'était en réalité l'édition annoncée par P. Maas.

Il convient de signaler, pour ces mêmes années, un bon exposé de l'état des travaux sur Romanos :

- E. Amann, article Romanos le Mélode dans le Dictionnaire de Théologie catholique, XIII², Paris, 1937, 2895-2898. L'auteur dit de l'oeuvre du melode: " C'est le miracle grec qui se continue ", et tend à mettre l'accent plutôt sur la continuité avec la tradition classique que sur les influences syriennes.

C'est aussi le trait le plus original des travaux hymnographiques ~~qui ont été jusqu'ici~~ rédigés en Grèce. Ce n'est guère avant cette époque, en effet, que les philologues grecs découvrent Romanos, et leur apport ne prend pas tout de suite une grande importance. Des études de S. Evstratiadis, nombreuses et prolixes, mais dénuées de la critique la plus élémentaire, on peut citer à la rigueur :

- S. Evstratiadis, 'Ρωμανὸς ὁ Μελαφδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα (ΕΕΒΣ 15, 1939, p. 182-155, et 25, 1955, p. 210-283).

Même l'exposé qui forme la première partie de l'anthologie de Trempélas :

- P. Trempélas, 'Εκλογή ἑλληνικῆς ὁρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athènes,

1949,

puis^{dans} encore l'essentiel de sa documentation) Litra et Christ-Paranikas.

C'est surtout à N. B. Tomadakis que les travaux sur Romanos doivent leur avancement en Grèce. Outre un certain nombre d'articles que nous mentionnons en leur lieu dans le présent ouvrage, on doit citer l'édition des hymnes préparée par ses disciples sous sa direction, et une étude générale de l'hymnographie byzantine:

- 'Ρωμανοῦ τοῦ Μελποδοῦ ὕμνοι ἐκδιδόμενοι ἐκ πατριακῶν κωδίκων μετὰ προλεγομένων ὑπὸ Ν. Β. Τομαδάκη. Τ. 1, Athènes, 1952 (14 hymnes); t. 2, Athènes, 1954 (14 hymnes); Athènes, 1957 (8 hymnes); t. 4, Athènes, 1959-1961 (13 hymnes).
- N. B. Tomadakis, 'Η βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποιήσις, Athènes, 1965, 3e édition (vol. 2 de Εἰσαγωγή εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν).

Le t. 1 de l'édition contenait tous les hymnes déjà publiés par Mioni, à l'exception de l'hymne sur Noé (63). Cet ouvrage monumental et quelque peu décevant avait été conçu plutôt comme un exercice d'école que comme une véritable édition scientifique; il est fondé sur un dogme, celui de la supériorité du kontakàrion de Patmos, dont les éditeurs n'ont pas même esquissé la démonstration. Ce n'est qu'à partir du t. 3 qu'on trouve une traduction en grec moderne, un appareil critique englobant l'ensemble de la tradition, et, pour chaque hymne, une introduction qui contienne autre chose qu'une paraphrase ou un résumé de son texte. L'édition Tomadakis n'en apportait pas moins une contribution appréciable à l'histoire du texte des kontakia, du fait que les t. 2 et 3 comprennent la description détaillée des kontakaria de Patmos, par N. Livadaras, et de ceux du Sinaï, par M. Naoumidis. D'autre part, la question de l'authenticité des hymnes hagiographiques portant le nom de Romanos était traitée avec ampleur dans un volume servant d'appendice au t. 4:

- N. Livadaras, Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ 'Ρωμανοῦ, Athènes, 1959.

Nous indiquons au chapitre 5 ce que nous pensons de cette étude.

D'autres travaux des disciples de N. Tomadakis, bien que de moindre ampleur, sont à citer, notamment:

- N. Livadaras, Ueber die Randnotizen der kontakaria von Patmos (ΕΕΒΣ 33, 1964, p. 17-47).
- A. Kominis, Λαυθάρον δίφυλλον τοῦ πατριτικοῦ κοντακαρίου 212 (Βασιλικὸν "Ἰδρυμα ἐρευνῶν, Κέντρον βυζαντινῶν ἐρευνῶν, Σύμμεικτά, I, Athènes, 1966, p. 125-137).

Dans ces dernières années, l'édition tant attendue de P. Maas a été menée à bien avec la collaboration de C. A. Trypanis. Nous la désignons généralement sous le nom d' " édition d'Oxford ". Elle comprend deux volumes:

- Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina, edited by P. Maas and C. A. Trypanis, Oxford, 1963.
- Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica dubia, edited by † P. Maas and C. A. Trypanis, Berlin, 1970.

C'est la première édition critique complète - et jusqu'à présent la seule - de l'oeuvre de Romanos. Dans le t. 1, l'apparat critique est très allégé, et le seul commentaire est d'ordre métrique. Dans le t. 2, en revanche, est reprise la question de l'authenticité des hymnes hagiographiques, qui avait besoin d'être remise au point après l'étude de N. Livadaras.

En même temps qu'il collaborait à l'édition Maas, C. A. Trypanis apportait une contribution très importante à notre connaissance des kontakia de la première époque par une édition critique de plusieurs d'entre eux, fondée sur les mêmes principes que celle de Romanos:

- C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine Cantica, Vienne, 1968 (Wiener Byzantinische Studien, Bd V).

Notre propre édition est actuellement arrêtée au quatrième volume. Nous espérons faire paraître de cinquième dès 1974.

- J. Grosdidier de Matous, Romanos le Mélode, Hymnes. Introduction ¹⁹⁶⁴ texte critique, traduction et notes. T. 1, Paris, Sources Chré-
tienne n° 99 (hymnes 1-8 b). T. 2, SC n° 110, Paris, 1965.
T. 3, SC n° 114, Paris, 1965. T. IV, SC n° 128, Paris, 1967.

La sévérité des principes métriques sur lesquels est fondée

l'édition Maas-Trypanis a provoqué une controverse entre G. Zuntz et C. A. Trypanis, qui a l'intérêt d'apporter, sinon une réponse définitive aux questions posées par la versification tonique, du moins un grand nombre de suggestions utiles pour l'établissement du texte des hymnes:

- G. Zuntz, Probleme des Romanos-Texte (Byz. 35, 1964, p. 469-534).
- C. A. Trypanis, The Metres of Romanos (Byz. 36, 1966, p. 560-623).

A côté des études sur Romanos, il faut signaler la grande importance, pour l'hymnographie grecque en général, qu'a eue le développement de la musicologie byzantine à partir de la première guerre mondiale, dû notamment aux travaux de H. J. W. Tillyard, de C. Hoeg, de E. Wellesz, de O. Strunk. Ils ont servi de base à l'étude que Wellesz a consacrée à l'hymnographie grecque considérée dans son rapport avec la musique:

- E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford, 1961, 2e édition.

Depuis la publication du texte complet des hymnes de Romanos, il a paru, surtout en Grèce et aux Etats-Unis, des études dont la portée et l'intérêt sont fort variables. Les plus importantes de beaucoup sont celles de K. Mitsakis, qui s'est d'abord/à étudier la langue du mélode, puis a entrepris une synthèse de grande ampleur sur l'histoire de l'hymnographie grecque, dont le premier volume seul a déjà été publié.

- K. Mitsakis, The Vocabulary of Romanos the Melodist (Glotta, 43, 1965, p. 171-197).
- K. Mitsakis, The Language of Romanos the Melodist, Munich, 1967 (Byzantinisches Archiv, 11).
- K. Mitsakis, Βυζαντινή ὑμνογραφία, t. I: 'Απὸ τὴν Καينὴ Διαθήκη ἕως τὴν εἰκονομαχία, Thessalonique, 1971.

Ce dernier ouvrage, qui intéresse la période antérieure au kon-takion et la grande époque de celui-ci, est un bon exposé de l'état présent des questions.

Plusieurs études de sources ou de thèmes, d'une utilité indis-

outable, sont citées en leur lieu dans les chapitres pour lesquels nous en avons use. En revanche, nous n'avons rien pu tirer de publications qui, tout prometteur qu'était leur titre ou leur volume, n'offraient qu'un travail de traducteur ou de vulgarisateur. On ne citera donc que pour mémoire:

- Marjorie Carpenter, Romanos and the Mystery Play of the East (The University of Missouri Studies, 11/3, 1936, p. 20-51).
- Marjorie Carpenter, kontakia of Romanos, Byzantine melodist. Vol. I: On the person of Christ (Columbia, 1970). Vol. II: On christian life (Columbia, 1973).
- Eva Gatafygiotu Topping, St. Romanos: Icon of a Poet (Greek Orthodox Theological Review, 12/1, 1966, p. 92-111).

Ière PARTIE: KONTAKIA ET KONTAKARIA

CHAPITRE 1 - L E K O N T A K I O N

On définit généralement le kontakion comme une homélie en vers. C'est exact, mais seulement pour la période où ce genre est à son apogée, c'est-à-dire pour le VI^e et le VII^e siècle. Avant Romanos, le caractère homilétique du kontakion est moins nettement apparent, pour autant que les rares productions attribuables au Ve siècle nous permettent d'en juger; au-delà du VII^e siècle, le kontakion n'est plus, sauf exceptions, qu'un encômion en vers, dont l'inspiration, le contenu, la technique sont désormais peu différents de ceux du canon. Quant à sa forme poétique, si elle ne fait pas de doute pour nous autres, modernes, habitués à une distinction bien tranchée entre les vers et la prose, il n'en était pas de même pour les Byzantins; on se reportera sur ce point à la première partie de notre chapitre 3.

Le kontakion est, avec le tropaire et le canon, un des trois genres littéraires qui soient propres à Byzance. Tous trois sont des formes de poésie religieuse; tous trois ont connu un si grand succès qu'ils constituent, aujourd'hui, l'essentiel de l'office canonial, ou du moins de sa partie variable; tous trois relèvent d'une versification tonique, commandée, non plus par la quantité des syllabes comme celle de la poésie classique, mais par leur nombre et par la disposition des accents. Il y a, entre le tropaire et le canon qui en est directement issu, d'une part, et le kontakion, d'autre part, des différences de forme qui ne sont pas négligeables. Mais la différence essentielle tient à leur contenu religieux: les deux premiers sont des prières - de caractère lyrique, si l'on veut - étroitement liées aux différentes fonctions du culte; le kontakion, lui, est une forme de catéchèse, ce qui explique son fréquent caractère narratif ou dramatique.

Nous allons d'abord exposer brièvement les problèmes relatifs à l'origine du kontakion et à ses débuts jusqu'à l'époque de Romanos. Nous essaierons ensuite de le caractériser d'après ses éléments formels et son contenu. Enfin, nous esquisserons les grandes lignes de son évolution à partir de l'oeuvre de Romanos.

1. ORIGINE DU KONTAKION. LA TRADITION HYMNOGRAPHIQUE GRECQUE.

Il en est du kontakion un peu comme de la tragédie grecque, dont la préhistoire nous est mal connue, et dont les plus anciennes réalisations qui nous soient parvenues sont déjà toutes proches de l'apogée du genre. Comme, d'autre part, les affinités du kontakion avec la poésie liturgique syriaque ont été décelées dès la fin du siècle dernier¹, on a été parfois tenté d'expliquer sa brusque apparition par un emprunt, une simple transposition en langue grecque d'un genre qui se serait formé et aurait évolué presque jusqu'à son achèvement complet dans son milieu natal de langue syriaque. C'est notamment le cas d'Emereau, qui a étudié de plus près qu'on ne l'avait fait avant lui l'influence de l'Ephrem grec sur Romanos, mais non sans l'exagérer quelque peu. On ne peut plus admettre aujourd'hui, sans y apporter plus que des nuances, des affirmations comme celle-ci: "kontakia et mimrê s'identifient"², ou: "En définitive, Romanos, fils de la Syrie, pensait en syrien et ~~parlait~~^{chantait} en grec; son oeuvre n'a fait que canaliser la brillante civilisation sémitique, qu'elle a ensuite transmise sous une forme syro-chrétienne aux Hellènes, et par l'intermédiaire de ces derniers, aux Slaves."³ De fait, il n'y a rien dans la poésie syriaque qui puisse être directement assimilé au kontakion. Celui-ci, jusqu'à preuve du contraire, passe à juste titre pour une création originale du génie grec, dont les éléments sont complexes. En lui se rencontre^{nt} avec la riche tradition de l'hymnographie syrienne deux autres traditions proprement helléniques, celle de l'homélie poétique et celle de la poésie liturgique. Pour éviter de simplifier/^{indûment} le schéma, on notera dès maintenant que ces trois traditions avaient déjà largement réagi les unes sur les autres avant la formation du kontakion, et cela tant pour la forme que pour la matière.

L'histoire de l'hymnologie grecque chrétienne a déjà été l'objet de trop d'études d'ensemble pour qu'il soit question de la résumer ici une fois de plus⁴; on n'en dira que juste ce qu'il faut pour caractériser l'originalité du kontakion par rapport aux

autres genres. De ceux-ci, il en est un en particulier dont il est inutile de s'occuper: ce sont les poèmes écrits selon les lois de la métrique classique et qui semblent bien n'avoir jamais été utilisés pour la liturgie, tels les psaumes d'Apollinaire, les hymnes de Synésios et ceux de Grégoire de Nazianze. Un de ces poèmes, cependant, et qui est même le plus ancien, a été parfois considéré comme un kontakion primitif: c'est l'hymne inséré par Méthode d'Olympe dans son Banquet, écrit peut-être dans la seconde moitié du III^e siècle, peut-être au début du IV^e⁵. L'auteur lui-même le qualifie dans son texte d'εὐχαριστήριος ὕμνος⁶, et les éditeurs - on ne sait trop pourquoi - de Parthénion. Sa forme et la manière dont il est chanté rappellent indubitablement le kontakion. On sait que le Banquet est constitué de dix éloges de la virginité prononcés par dix vierges, convives de Vertu ('Αρετή) qui, enchantée de cette joute oratoire, les couronne toutes; mais la plus belle couronne revient à Thècle, ainsi que l'honneur d'entonner l'hymne et d'en chanter seule les vingt-quatre strophes. Les autres vierges se contentent de reprendre en chœur un refrain identique pour toutes les strophes, l'ὕπακοή. C'est la première fois, semble-t-il, que le mot est attesté en ce sens⁷. Le texte de ce refrain est: Ἀγνεύω σοι καὶ λαμπάδας φασεσφόρους - κρατοῦσα, νυμφίε, ὑπαντάνω σοι. Les lettres initiales des strophes forment un acrostiche alphabétique. Le refrain est repris au début de la première strophe, disposition qui fait songer au proïmion des kontakia, lequel vient probablement du développement du refrain. Mais là s'arrête la ressemblance.

Le principal des éléments formels du kontakion est absent de l'εὐχαριστήριος ὕμνος, dont le mètre incertain a fait couler beaucoup d'encre⁸; il semble bien, en fin de compte, qu'il ait pour base l'iambe. Ce qui est sûr, et c'est le seul point qui nous importe ici, c'est qu'il n'a rien à voir avec la métrique tonique, la seule employée dans les kontakia; il est même probable qu'il n'a jamais été destiné au chant. Quant au contenu, il n'a rien de narratif ni de didactique. Le poète, après avoir décrit le mariage mystique dont sont exclues les vierges folles, évoque les

saints de l'Ancien et du Nouveau Testament qui ont donné l'exemple de la pureté de coeur et de corps, comme Abel, Judith, Suzanne, la fille de Jephté qu'on est un peu surpris de trouver en cette compagnie, le patriarche Joseph, Jean-Baptiste, la Vierge Marie. La fin est une sorte d'hymne nuptial en l'honneur de l'Eglise, épouse du Christ. Il n'y a donc pas de récit suivi, mais - comme plus tard dans le canon - une série de variations sur un même thème. En somme, ce que ce poème rappelle le plus, c'est le genre bien classique de l'épithalame, et c'est lui sans doute que Méthode a voulu imiter, en lui conférant un sens mystique que lui suggérerait la parabole évangélique des dix vierges. L'emploi d'un vocabulaire recherché, riche en termes archaïques, en épithètes composés, en dorismes littéraires, montre que Méthode, pasticheur encore timide, est un précurseur d'Apollinaire et de Synésios. Le retour régulier du refrain convient à la fois au style de l'épithalame⁹ et à la pratique du chant responsorial, le seul que connaissait l'auteur. Seul l'acrostiche, qui est sémitique et non grec, vient rappeler que, si la technique de Méthode a voulu être classique, sa source d'inspiration est la Bible. Dans le kontakion aussi, l'acrostiche est un indice d'influence sémitique et le refrain est lié au chant responsorial: les mêmes causes ont produit les mêmes effets. Mais la ressemblance de forme entre l'hymne de Méthode et un genre, d'inspiration très différente, qui n'apparaîtra qu'un siècle et demi plus tard pour le moins, n'en est pas moins purement extérieure et fortuite. Il n'y a pas plus de filiation entre l'un et l'autre qu'entre les pyramides d'Egypte et celles du Mexique.

Faut-il supposer que, si les chrétiens de la grande Eglise n'ont pratiquement pas utilisé les mètres classiques pour la liturgie, c'est parce que ceux-ci n'étaient plus sentis par les fidèles, et que seule une petite minorité de gens instruits pouvaient encore les reconnaître et les apprécier ? Nous croyons qu'on ne peut l'affirmer catégoriquement, surtout si l'on se réfère au peu que nous savons de l'hymnographie hérétique. Elle a été très abondante, et il est évident que les gnostiques, notamment, se

sont servis du langage poétique non seulement pour enrichir leur rituel, mais pour propager leurs idées sous une forme attrayante. Du reste, l'utilisation liturgique de cette poésie n'est attestée avec certitude que pour Marcion, et celui-ci semble bien n'avoir composé que des " psaumes " sans mètre régulier¹⁰. Mais dans d'autres églises gnostiques, on a utilisé la métrique classique à des fins de propagande, donc pour s'adresser à un public d'une certaine étendue. Nous en avons au moins un exemple dans l'hymne naasénien qui nous a été conservé par l'auteur des Philosophouména, et dont nous citons ici les trois premiers vers¹¹. On y reconnaîtra des trimètres anapestiques catalectiques, avec substitution de spondées au troisième et au cinquième pied:

Νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντὸς ὁ πρῶτιστος νόος,
τὸ δὲ δεύτερον ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος,
τριτάτῃ δ' ἔλαχεν ἐργαζόμενον ψυχὴ νόμον.

Mais ce qui est surtout intéressant pour nous, c'est de voir le même procédé servir au même but chez le père de la première grande hérésie trinitaire, Arius. Il n'a jamais existé de liturgie proprement arienne, et même il n'y a aucune apparence qu'Arius lui-même ait composé des hymnes nouveaux pour son église de Baucalis. De fait, l'innovation en ce domaine aurait été à la fois inutile et maladroite. D'une part, les hymnes déjà existants, quels qu'ils fussent, n'étaient sûrement pas rédigés avec une précision théologique telle qu'on ne pût les interpréter en faveur des doctrines ariennes; d'autre part, à la différence d'un Marcion, qui tenait les textes sacrés du Nouveau Testament pour falsifiés et prétendait se séparer de l'Eglise officielle pour renouer avec une tradition considérée comme altérée dès les temps apostoliques, Arius ne reniait rien de la tradition parvenue jusqu'à lui, estimant seulement l'interpréter de la manière dont on l'avait toujours fait implicitement avant lui. Corriger l'ancienne liturgie par des hymnes nouveaux, ç'aurait été avouer qu'il déviait de la ligne traditionnelle. La poésie n'a donc été pour lui que l'arme d'un propagandiste dont l'habileté était du reste reconnue même par ses adversaires. Or, au témoignage d'Athanase, il s'est servi dans son

principal ouvrage, Thalie¹², d'un mètre classique, le sotadée: " Excité par Eusèbe et son entourage, il mit sur le papier l'exposé de son hérésie, et prenant pour modèle, comme dans un banquet¹³, non pas l'un quelconque des poètes sensés, mais l'Egyptien Sotadès dans son caractère et le rythme relâché de son chant, il a beaucoup écrit...¹⁴ " Le vers de Sotadès - lequel n'était pas un Egyptien, mais un Crétois qui vécut à la cour de Ptolémée Philadelphe - est un tétramètre ionique (a majeure) brachycatalectique, dont le type de base est: --UU --UU --UU -- , mais admettant des substitutions nombreuses et variées¹⁵. Selon A. Puech¹⁶, si Arius a choisi ce mètre, ce n'est pas parce qu'il était surtout adapté à la chanson à boire et à la satire obscène, comme l'ont insinué ses adversaires, mais parce qu'il avait été fort utilisé par les poètes didactiques grecs, puis latins; ce qui n'a rien d'étonnant, car la poésie didactique, comme aujourd'hui la vulgarisation scientifique, est au fond un genre populaire. Cela montre en tout cas que, dans le premier quart du IV^e siècle, on pouvait encore espérer toucher un public assez vaste, et non pas simplement des cercles de lettrés, avec des vers de structure classique. Pourtant l'Eglise, au moins en Orient, les a évités dans sa liturgie, et a préféré se créer peu à peu une métrique nouvelle, dont les principes - homotonie et isosyllabie - ont fini par s'imposer même à la poésie profane. La raison de cette préférence doit être avant tout d'ordre musical: le chant liturgique grec, tel qu'il s'est développé et perfectionné à partir de la psalmodie sémitique, a exigé une armature métrique faite d'un nombre déterminé de syllabes isochrones et d'accents toniques disposés dans un rapport précis avec les formules mélodiques qui caractérisent les divers modes. Tout cela est ignoré de la métrique classique.

Si nous insistons quelque peu sur l'hymnologie hérétique, c'est parce que les historiens de l'hymnographie grecque attribuent tous une grande importance à celle-là dans le développement de celle-ci; ils ne font, en cela, qu'étendre au domaine grec ce qui est admis pour le domaine syrien. En général, ils estiment que l'Eglise orthodoxe n'a pas connu l'usage des hymnes à proprement parler

avant la crise arienne. Pour Pitra¹⁷, l'hymnologie primitive n'est faite que d'acclamations, isolées ou réunies en litanies; c'est dans cette catégorie qu'il range les vieux chants qu'on trouve déjà dans les Constitutions apostoliques: le $\Phi\omega\varsigma \dot{\iota}\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$, le Glo-ria, ainsi que le mystérieux hymne au Christ: $\Sigma\tau\acute{o}\mu\iota\omicron\nu \pi\acute{\omega}\lambda\omega\nu \acute{\alpha}\delta\omicron\omega\tilde{\nu}$, qui fait suite au Pédagogue de Clément d'Alexandrie¹⁸. Les premiers hymnes véritables seraient les tropaires, qu'il fait naître à Alexandrie au temps d'Athanase. Emereau est plus radical encore. Sa thèse est que l'Eglise grecque a emprunté directement à la syriaque sa plus ancienne hymnographie liturgique, en lui conservant sa forme isosyllabique pour pouvoir la chanter: ce serait là l'origine de l'Ephrem grec. Il est donc conduit à nier l'existence de toute poésie liturgique - et non simplement religieuse, bien entendu - avant le IV^e siècle¹⁹. Cette opinion est évidemment insoutenable. Sans vouloir remonter jusqu'à saint Paul²⁰ et à la lettre de Plin²¹, nous avons, au moins pour le III^e siècle, deux témoignages assurés de l'existence d'une hymnographie déjà riche. L'un est le procès-verbal du concile de 268 réuni contre Paul de Samosate, sur lequel nous reviendrons; l'autre est un passage cité par Eusèbe du traité anonyme Contre Artémon²², dont l'auteur évoque " tant de psaumes et de cantiques écrits par des frères dans la foi depuis les premiers temps, qui chantent le Verbe de Dieu, le Christ, en le traitant comme un Dieu. " Mais aussi, ici comme souvent, il s'agit de s'entendre sur la définition des termes en question, et d'abord sur celle du mot " hymne ". Pitra et Emereau ne semblent considérer comme tel qu'un poème écrit selon les lois d'une versification régulière, et qui d'autre part n'est pas seulement formé d'acclamations, d'invocations et de prières, mais contribue à l'instruction des fidèles par son contenu dogmatique, historique, rhétorique. Si l'on accepte de limiter ainsi la définition de l'hymne, on doit reconnaître que nous n'avons aucune preuve de l'existence d'une hymnographie aussi élaborée avant la paix de l'Eglise. Et il est vrai que les chants transmis par les Constitutions apostoliques n'y sont pas qualifiés d'hymnes, mais de prières ($\pi\rho\sigma\epsilon\upsilon\chi\acute{\alpha}\iota$).

Bien entendu, nous ne pouvons pas nous en tenir à une conception de l'hymnographie aussi étroite, surtout quant à la forme. La plupart des productions gnostiques elles-mêmes qui nous sont parvenues sont écrites en prose rythmée. Parfois, cela tient à ce qu'elles sont traduites du syriaque, comme l'hymne ophite cité par Origène²³, ou encore les pièces contenues dans les Actes de Thomas²⁴, et notamment le bel hymne de l'âme, premier poème chrétien à forme narrative²⁵; mais d'autres, comme l'hymne à Dieu le Père que l'auteur des Actes de Jean met dans la bouche de Jésus et de ses apôtres²⁶, sont grecs d'origine. Cependant, si nous convenons de ranger dans le genre hymnographique tous les textes que chantaient les chrétiens, catholiques ou dissidents, et qui n'étaient pas directement tirés de l'Ecriture, on n'en a pas moins l'impression que, dans les quatre premiers siècles, l'hymnographie est plus précoce, plus riche, plus élaborée chez les dissidents que chez les catholiques. Cette impression correspond-elle à la réalité ? Sans doute, il faut tenir compte de la différence de vitalité entre la grande Eglise et les communautés gnostiques: par le fait même qu'elle n'a pas cessé d'enrichir son trésor d'hymnes, l'Eglise a été amenée à laisser tomber dans l'oubli la plupart des pièces anciennes, car l'office liturgique est un terrain étroit sur lequel on ne peut pas bâtir indéfiniment sans jamais rien détruire. Le kontakion lui-même a bien failli disparaître, et des kontakaria compilés entre le VII^e et le XIII^e siècle, il ne nous est parvenu qu'une proportion infime en regard des milliers d'exemplaires qui nous ont transmis les canons. Malgré tout, il ne serait pas invraisemblable que l'activité hymnographique de l'Eglise primitive ait été moins grande qu'on ne pourrait s'y attendre; ce serait une conséquence normale de l'attitude ambiguë que semble avoir observée la hiérarchie ecclésiastique à cet égard. D'une part, à mesure que les effectifs des églises grossissaient, le besoin se faisait sentir d'une liturgie plus variée et plus attrayante, non seulement pour concurrencer les cultes gnostiques, mais aussi, et sans doute surtout, pour prévenir la nostalgie des cérémonies païennes où la musique et le chant

jouaient un grand rôle, ou tout simplement celle des divertissements profanes. Mais d'autre part, à cette émulation s'est opposée, plus ou moins fortement selon les temps et les lieux, une attitude de réserve méfiante, provoquée par la crainte que l'insertion dans la liturgie de textes nouveaux particulièrement goûtés du public ne mît en danger la foi et même les mœurs: des doctrines non orthodoxes risquaient de se glisser au coeur même de l'enseignement chrétien, et au culte que l'on rendait à Dieu pouvait se mêler en proportion excessive un attrait purement esthétique et sensuel qui en altérerait la pureté. Quelques indices, en trop petit nombre malheureusement, nous montrent que jusqu'en plein Ve siècle, la hiérarchie a oscillé sur ce point entre la condescendance et le rigorisme; et on ne s'étonnera pas que la question ait été ~~posée~~ au nombre de celles qui ont parfois opposé le monde monastique et le clergé séculier. Cette date du Ve siècle est importante pour nous, car c'est celle de l'apparition du kontakion. Et en effet, à ce dilemme qui s'est posé au moins dès le IIIe siècle, nous croyons que le kontakion est le premier genre - dans le monde grec du moins - à apporter une solution satisfaisante, et que c'est là une des causes de son succès.

Le premier témoignage d'un tel antagonisme est, semble-t-il, à chercher dans le procès-verbal, cité par Eusèbe²⁷, du concile de 268 qui eut à juger le cas de Paul de Samosate, évêque d'Antioche de 260 à 268. Il lui est reproché, entre autres, d'avoir " fait cesser l'usage des psaumes en l'honneur de Notre Seigneur Jésus-Christ, comme trop récents et écrits par des hommes ~~trop~~ modernes " ²⁸. Sans doute, les intentions de Paul n'étaient rien moins que pures: ce parvenu auquel on reprochait sa fortune suspecte, ses mœurs scandaleuses et ses opinions hérétiques, n'avait pas agi par respect excessif de la tradition liturgique, puisque, le jour de Pâques, il faisait chanter des psaumes à sa propre gloire " par des femmes que l'on frémissait d'entendre ". Mais ce qui est intéressant, ce sont les ^{prétextes} ~~prétextes~~ (qu'on lui prête: pour mieux dissimuler sa mégalomanie, Paul aurait affiché une méfiance hypocrite envers les productions hymnographiques trop

récentes, ce qui donne à supposer qu'il pensait trouver un certain écho dans l'opinion des chrétiens de son temps. Et il n'est pas évident que les membres mêmes du concile, qui dénoncent la bassesse des véritables sentiments de Paul, condamnent formellement ce rigorisme en lui-même. Si les faits rapportés sont bien exacts, on pourrait trouver peu cohérente la conduite de Paul, qui se déclare contre les innovations liturgiques tout en innovant pour son compte de la manière la plus choquante. Cela nous porte à soupçonner que, entre ce qu'il supprimait et ce qu'il prétendait introduire, il y avait précisément une différence d'ordre liturgique. Il est difficile de croire que ces étranges psaumes, chantés par des femmes le jour de Pâques, aient été incorporés à la synaxe au même titre que les chants plus traditionnels dont Paul entendait purger l'office. Le texte d'Eusèbe, bien que bref et peu explicite, ne suggère pas l'idée d'une pure et simple substitution.

Il nous faut sauter un siècle pour trouver un second témoignage, qui cette fois se situe dans la ligne aboutissant directement au kontakion; mais il est en dehors du domaine grec. Nous savons par Ephrem que le créateur de la poésie syriaque est Bardesane (vers 154-222), dont l'oeuvre fut continuée par son fils Harmonios, lequel passait pour meilleur poète encore que son père. Ephrem, qui ne parle pas d'Harmonios, dit de Bardesane:

Il créa les hymnes et y associa des airs musicaux,
il composa des cantiques et y introduisit les mètres,
en mesures et en poids il divisa les mots.

Il offrit aux gens sains le poison amer dissimulé par la douceur;
les malades n'eurent pas le choix d'un remède salutaire²⁹.

Ainsi Bardesane avait choisi le genre poétique pour mieux populariser ses idées, comme cela semble s'être fait dans diverses communautés gnostiques; et cette tentative eut un si grand succès que, pour combattre l'influence des idées répandues de cette manière, Ephrem ne trouva rien de mieux que de se faire poète à son tour en utilisant les mélodies et les rythmes créés par ses deux prédécesseurs, car il n'était pas lui-même musicien³⁰. On ne s'est

guère interrogé, du moins à notre connaissance, sur la portée exacte de cette initiative d'Ephrem: avait-il seulement en vue de lutter contre la secte gnostique se réclamant de Bardesane grâce aux attraits littéraires de sa contre-propagande ? Il s'agirait simplement en ce cas d'un épisode important dans un combat que deux religions antagonistes se livrent à visage découvert. Ou bien doit-on, en donnant un sens plus précis à l'expression: " le poison amer dissimulé par la douceur ", ^{admettre} qu'Ephrem a voulu parer à un danger plus grand et plus insidieux du fait que les hymnes de Bardesane et de son fils se présentaient comme acceptables pour les orthodoxes eux-mêmes ? Il est légitime de se poser la question, car il semble bien que la doctrine de l'école bardesanite, au IV^e siècle, n'avait plus grand rapport avec celle du maître qui passait pour son fondateur³¹. Celui-ci, au dire d'Eusèbe, avait appartenu d'abord à l'école de Valentin, mais il s'en était séparé au point qu'il se considérait lui-même comme orthodoxe³². D'Harmonios, Sozomène dit qu' " il n'était pas totalement affranchi des erreurs de son père ni de certaines opinions des philosophes grecs ", et que " quelques-unes de ces idées " passèrent dans ses poèmes³³.

Il y a dans ces deux jugements, pourtant postérieurs de longtemps aux intéressés, ~~il y a~~ assez de modération et de nuances pour nous faire douter que les poèmes de Bardesane et d'Harmonios aient encore servi, au IV^e siècle, à colporter les idées d'une secte qui avait fort évolué depuis ses origines. On croirait plus volontiers que ces poèmes avaient longtemps passé, et passaient sans doute encore, pour orthodoxes aux yeux des chrétiens de langue syrienne, et que ceux-ci continuaient de les utiliser, ~~si ce n'est~~ sinon dans les synaxes liturgiques, du moins dans les réunions nocturnes qui servaient de préparation aux grandes fêtes. Si de tels ouvrages étaient de nature à inquiéter pareillement un Ephrem, c'est probablement parce qu'ils avaient un théâtre bien plus important que ~~ceux~~ ceux que pouvait leur offrir la secte bardesanite: la grande Eglise elle-même. Que les chrétiens syriens du III^e siècle, peu habitués aux subtilités théologiques, aient considéré comme suffi-

samment orthodoxes les formulations plutôt archaïques que vraiment hérétiques de Bardesane³⁴, ce ne serait pas bien surprenant, puisque les Grecs du IV^e siècle eux-mêmes n'ont pas su nous dire clairement en quoi consistaient ses erreurs. Celles-ci, du reste, ont pu être exagérées par Ephrem - dont l'intelligence et l'impartialité n'étaient pas les qualités dominantes - pour mieux faire ressortir l'utilité de sa propre entreprise. Si, comme nous le pensons, les poèmes de Bardesane et d'Harmonios avaient encore, du temps d'Ephrem, un rapport plus étroit qu'on ne le soupçonne avec le culte orthodoxe et pouvaient, au moins à l'occasion, orner des réunions entre chrétiens non suspects d'hérésie, on aurait là un exemple de la manière dont une bonne partie de l'hymnographie primitive a pu disparaître: son contenu, trop imprécis dans sa formulation dogmatique, ne correspondait plus au développement de la théologie trinitaire ou de la christologie, ou bien même elle était l'oeuvre d'intellectuels qui y avaient mêlé des idées personnelles tenues plus tard - beaucoup plus tard quelquefois, comme c'est le cas ici - pour inacceptables. En somme, le cas de Bardesane, dans cette hypothèse, rappellerait plus celui d'Origène que celui d'Arius et de sa Thalie. Il rappellerait aussi, pour ne pas quitter le domaine syrien, la substitution opérée systématiquement, au Ve siècle, de la Pésittô au Diatessaron³⁵.

Entre 343 et 381, et probablement plus près de la seconde date que de la première, donc vers l'époque où Ephrem écrivait ses poèmes³⁶, un concile se tenait à Laodicée de Phrygie Pacatienne³⁷, dans lequel la question hymnographique était évoquée, et tranchée dans le sens de la rigueur. Le canon 15³⁸ ne concerne que l'exécution des chants d'Eglise, laquelle est réservée aux chantes régulièrement commis à cet office et chantant du haut de l'ambon en suivant un texte écrit. Il est intitulé: Περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαίνόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ. On observera que le kontakion n'était pas chanté d'une autre manière, même à l'époque du canon. Au reste, il nous importe peu, pour l'histoire du genre, de savoir si ce canon est l'indice d'une réaction

contre l'usage du chant alterné à deux chœurs (chant antiphonal) qui, lancé à Antioche vers le milieu du siècle, ne se répandait pas sans rencontrer de résistance³⁹; ou bien s'il vise - comme pourrait le suggérer l'expression: ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων - les improvisations en pleine assemblée, qui ont pu être tolérées en Phrygie, patrie du montanisme, plus longtemps qu'ailleurs.

Le canon 59 est plus intéressant, car il concerne la matière même des chants: "Οτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ὅλλα μὲν τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης⁴⁰. Les psaumes composés par des particuliers sont, comme on voit, assimilés aux livres non canoniques, et il est interdit de les faire entendre dans l'église; seuls sont autorisés les chants tirés directement des livres saints. Incontestablement, cette prescription est un indice d'hostilité à l'égard du développement de l'hymnographie, dont l'avenir aurait été bien compromis si la discipline établie par le concile de Laodicée avait été reçue dans tout l'Orient grec. C'est ce qu'admet P. Batiffol⁴¹, qui affirme que désormais, et jusqu'à l'époque de Justinien, l'usage des hymnes à l'office ne se maintiendra que dans les églises syriaques, et que " toute poésie chrétienne est ainsi condamnée à être un exercice de lettré, et rien de plus ". Ce qui semble confirmer cette opinion, c'est que la poésie chrétienne en mètres classiques, si l'on ne tient pas compte de l'essai lointain et encore isolé de Méthode, semble débiter vers le temps du concile de Laodicée, avec Apollinaire qui était un Syrien de langue grecque. Y a-t-il là autre chose qu'une coïncidence ? C'est fort douteux. On sait que Sozomène⁴² lie expressément la tentative d'Apollinaire à la législation antichrétienne de Julien, et non pas du tout à celle de l'Eglise. D'une manière générale, il est raisonnable de penser que le mouvement littéraire né vers cette époque a des causes plus sérieuses que les décisions disciplinaires d'un concile mal connu: il marque la recherche d'un équilibre entre la culture dispensée par l'école, encore imbue d'hellénisme, et le christianisme qui a en partie conquis les lettrés. On le verra bientôt se développer dans une nouvelle gé-

nération d'évêques, moins indifférents à l'héritage intellectuel de la Grèce, moins absorbés par les luttes dogmatiques que leurs prédécesseurs immédiats.

Au reste, nous sommes incapables d'apprécier l'importance et l'influence du concile de Laodicée, dont nous savons tout au plus qu'il réunissait des évêques " de différentes provinces de l'Asie⁴³ ", ce qui, en l'absence de lettre synodale, est plutôt vague. La portée de sa législation, dont nous n'avons conservé qu'un résumé, nous est tout aussi inconnue. Dans les limites peut-être étroites où elle a été appliquée, on ne peut dire si l'on s'est contenté de ne plus admettre les poètes à faire exécuter ~~de~~ nouvelles compositions, ou si l'on a voulu aller jusqu'à expurger la liturgie en supprimant les tropaires qui pouvaient s'y trouver déjà incorporés. La question n'est pas sans importance, car la fin du IV^e siècle est précisément l'époque où un type de liturgie venu de Syrie tend à s'implanter en Asie Mineure avant de gagner Constantinople: les noms de saint Basile et de saint Jean Chrysostome sont traditionnellement liés à cette expansion. Et c'est précisément grâce à cette influence syrienne que de très anciens chants, tels que le $\Phi\omega\varsigma\ \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$, ont été conservés jusqu'à nos jours.

Il paraît bien, en tout cas, que si l'autorité des canons de Laodicée a jamais dépassé les limites de l'Asie Mineure, elle ne s'est pas étendue jusqu'à la Palestine. Le récit bien connu d'Ethérie, que l'on date généralement des environs de 400 et dont on s'étonne que P. Battifol n'ait pas tenu compte⁴⁴, atteste que l'église de Jérusalem dispose alors d'un hymnaire trop riche pour qu'on le suppose créé récemment. Les exercices de la Grande Semaine, notamment, étaient scandés par des hymnes multiples, surtout les agrypnies et les processions. On en chantait le samedi de Lazare, au cours de la station dans l'église marquant l'endroit où le Christ avait rencontré Marie de Béthanie, pendant la procession qui partait de là pour aller au Lazarion, puis dans la station au Lazarion même. Le dimanche des Rameaux, la procession qui reconquisait l'évêque du Martyrion à l'^{Anastasis} ~~Agapton~~ ~~pour~~ ~~l'Anastasis~~ après la

messe, la réunion de la 7e heure à l'Eléona, la procession et la station de la 9e heure à l'Imbomon⁴⁵ se font au chant des hymnes; et à la onzième heure, lorsque l'on commémore l'entrée du Christ à Jérusalem, " tout le peuple marche devant l'évêque au chant des hymnes et des antiennes, répondant toujours: Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!⁴⁶ " On notera que, au moins pour cette cérémonie, la pratique d'Antioche n'avait pas été adoptée, soit qu'on tînt à respecter une tradition déjà vénérable, soit qu'une procession se prêtât mal à la division du public en deux chœurs. Les trois jours suivants, il y a réunion au Martyrion à la 9e heure, " et là, jusqu'à la première heure de la nuit, on dit sans arrêt des hymnes et des antiennes ", après quoi on reconduit l'évêque à l'Anastasis, toujours au chant des hymnes. Si la journée du Jeudi Saint ne comporte qu'un hymne entre les deux oblations de l'après-midi, l'agrpynie qui suit, de la première heure de la nuit jusqu'au petit matin, et qui comporte des processions à l'Imbomon et à Gethsémani, est entièrement occupée par des hymnes et des antiennes alternant avec des prières et des lectures. Au Vendredi Saint, Ethérie ne fait mention d'hymnes que dans la veillée à l'Anastasis qui commence à la neuvième heure, et à laquelle participent seuls les plus endurants. Mais les deux messes de la nuit pascale, celle qui suit le baptême des néophytes et celle qui commémore la résurrection à l'Anastasis, sont précédées d'hymnes. Hymnes encore à l'Eléona, chaque après-midi de la semaine pascale, puis au cours de la procession qui se rend de là à l'Anastasis à l'heure du lucernaire, enfin pendant la cérémonie qui a lieu après le lucernaire, le dimanche de Pâques et le jour de l'octave, à Sion, pour rappeler l'apparition du Christ aux disciples et à Thomas⁴⁷. Ces hymnes ne sont pas à confondre avec les psaumes et les cantiques scripturaires: Ethérie fait clairement la distinction⁴⁸, et à plusieurs reprises, elle précise que les chants sont " appropriés au temps et au lieu⁴⁹", donc créés spécialement pour la circonstance.

Le terme " appropriés " paraît bien indiquer aussi autre chose: de même que la liturgie de Jérusalem avait un caractère historique

et commémoratif, original pour l'époque et qui influa fortement sur l'évolution de la liturgie dans le reste du monde chrétien, de même les hymnes qu'on chantait à Jérusalem devaient avoir, au moins jusqu'à un certain point, un aspect narratif, comme c'était déjà le cas pour les productions syriennes d'Ephrem et de son école; par là même, ils peuvent, eux aussi, avoir servi de source aux mélodes du VI^e siècle. Remarquons dès maintenant que, parmi la dizaine de pièces sûrement anciennes que nous ont conservées les kontakaria ou d'autres livres liturgiques et qui s'apparentent plus ou moins aux kontakaria, se trouvent un poème acrostiche sur l'entrée du Christ à Jérusalem⁵⁰, et deux autres sur la Passion et la Croix⁵¹. L'un des deux est intitulé Improperia par Pitra, et de fait, il rappelle singulièrement les tropaires bien connus de Sophronios, lequel nous ramène à Jérusalem. On entrevoit là une tradition qui a fort bien pu passer par Romanos. Quoi qu'il en soit de cette question, il faut admettre pour le IV^e siècle, en Palestine comme en Syrie, une importante activité des hymnographes au service d'une liturgie très particulière, adaptée aux Lieux Saints, et qui s'est développée surtout à partir des grandes constructions de l'époque constantinienne, donc dans le courant même du siècle. Les décisions du concile de laodicée ne semblent pas l'avoir troublée le moins du monde.

Aux offices qui se célébraient dans les Lieux Saints participaient naturellement beaucoup de moines: ce sont eux qu'Ethérie nomme en premier parmi les habitués des sanctuaires, au début de sa description de la liturgie de Jérusalem⁵¹. Ainsi, dans cette ville au moins, le monde monastique s'était habitué très tôt, et sans doute dès ses origines mêmes⁵³, à l'usage des hymnes. Il n'en a pas été de même dans tout l'Orient, il s'en faut de beaucoup: nous avons dit plus haut que les moines avaient été, dans l'ensemble, réfractaires aux innovations hymnographiques. On connaît trois anecdotes à ce sujet, rapportées par Pitra et souvent reproduites depuis⁵⁴. L'une d'elles se rapporte à la vie de Pambô,⁵⁵ qui est peut-être l'abbé de Nitrie mort en 390, donc contemporain d'Ephrem; mais il y a un autre abbé de ce nom qui vécut au Ve

siècle. Ce Pambô avait un disciple qui eut l'occasion d'assister à des offices dans la grande église d'Alexandrie; le chant des tropaires lui fut une révélation. De retour dans son désert, il se dégoûta de la psalmodie monotone en usage parmi les moines. Pambô s'en aperçut et se lamenta fort, car il prévoyait le jour où ces chants se répandraient des églises de la ville jusque dans les couvents et les ermitages: on verrait alors les moines chanter en marquant la cadence avec les mains et les pieds. Les chrétiens en viendraient à détruire les évangélistes et les bibles, à gratter les écrits des saints pour copier à leur place des tropaires et des ouvrages païens⁵⁶.

L'histoire de l'abbé Paul⁵⁷, bien que d'un ton plus calme, ressemble beaucoup pour le fond à celle de Pambô. Ce Paul était un moine de Cappadoce chassé de chez lui par l'invasion perse ~~au V^e siècle~~ et réfugié d'abord à Constantinople, puis en Nitrie où il partageait la cellule d'un vieux moine. Scandalisé par les usages de son compagnon, qui, en particulier, ne lui permettait pas de " psalmodier canons et tropaires, qui sont la psalmodie accoutumée de tous ", il songeait à le quitter. L'higoumène de l'endroit l'exhorta à la patience et à la tolérance, car il était naturel que; d'une région à l'autre, les usages monastiques fussent différents. " Quant au chant des tropaires et des canons⁵⁸, ajoutait-il, et à l'usage des mélodies, ceci convient aux prêtres séculiers et aux laïcs: c'est pour cela que le peuple a coutume de s'assembler dans les églises. Mais aux moines, qui vivent loin des tumultes du monde, non seulement semblable chose n'est pas profitable, mais elle cause souvent du dommage: car, de même que le pêcheur, avec l'hameçon et un ver, prend le poisson, ainsi le diable, avec les tropaires et le chant même, précipite ^{le moine} dans la fosse de la vaine gloire, de la recherche humaine, de l'amour du plaisir, voire de la fornication; loin du moine le chant, s'il veut vraiment se sauver⁵⁹. " De la troisième anecdote, bien plus tardive, nous parlons plus en détail au chapitre 2⁶⁰. Elle met en scène les abbés Jean (Moschos) et Sophronios, en visite chez l'abbé Nil du Sinaï et surpris de la manière

dont ils l'entendent dire l'office du soir, sans y adjoindre d'autres tropaires que les très anciens $\Phi\omega\varsigma$ ἱλαρόν et Καταξίωσον. Là encore, Nil argue de la différence entre l'office clérical et l'office monastique⁶¹.

Il y a probablement entre l'histoire de Pambô et celle de Paul un siècle ^{d'écart} ~~de différence~~. Il est peu vraisemblable, en effet, qu'au Ve siècle un moine d'Egypte - qui après tout n'avait pas toujours été moine - en soit encore à découvrir le chant des tropaires. S'il en est bien ainsi, on constate que, en Nitrie, l'attitude des moines même rigoristes a quelque peu évolué. La condamnation, chez Pambô, est brutale et sans nuances: pour lui le chant des tropaires mène tout droit au paganisme, et rien n'indique que dans sa pensée le péril intéresse les seuls moines. Bien au contraire, lorsque le disciple, effrayé par de si sombres prédictions, lui demande: " Quoi donc ? Les coutumes et les traditions des chrétiens s'altéreront, et il n'y aura plus de prêtres dans les églises, pour que cela arrive ? ", il répond simplement en citant l'Evangile: " En ces temps-là, l'amour de la plupart des hommes se refroidira, et la détresse des nations ne sera pas petite.⁶² " En revanche, ni l'higoumène de Paul ni l'abbé Nil ne rejettent systématiquement l'usage des tropaires, ils en reconnaissent même l'utilité pour attirer à l'église les laïcs, car ces chants flattent les sens tout en nourrissant l'esprit. Mais c'est là une condescendance qui n'est pas pour les moines, trop avancés dans la vie spirituelle pour en avoir besoin, et qui présenterait même un danger sérieux pour leur amour-propre et leur sensibilité inemployés; du moins leur foi n'est-elle pas en cause.

Un dernier témoignage, qui date du milieu du Ve siècle, nous est fourni par la Vie de saint Auxence,⁶³ dont le héros, qui avait longtemps vécu dans le siècle en qualité de scholarios, était l'ami d'un futur mélode, Anthime, celui-là même qui, d'après la tradition, introduisit les chœurs d'hommes et de femmes dans les $\mu\alpha\nu\nu\chi\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ de Constantinople. Auxence était resté attentif aux besoins spirituels des laïcs; quand il prêcha à la foule qui se pressait à sa rencontre au moment où, après avoir subi une en-

quête sur son orthodoxie, il regagnait sa solitude (451), il comença par lui recommander de s'abstenir du théâtre et de se contenter des hymnes et des psaumes que lui offraient les cérémonies liturgiques⁶⁴. Par la suite, installé sur le mont Scopos, il vit venir à lui en masse les citoyens de Constantinople. Comme il n'avait pas oublié son goût pour le chant, il imagina de faire chanter à ses visiteurs des sortes de tropaires très simples, sans aucun rythme régulier, qu'il composait lui-même, et qui étaient coupés par des répons tels que: " Saint, saint, saint est le Seigneur! Les cieux et la terre sont remplis de ta gloire! ", ou: " Sauveur, nous te rendons grâces! "; et la foule les reprenait en chœur⁶⁵. Pour qu'on l'ait jugée digne d'être mentionnée dans sa biographie, cette méthode qu'avait le saint pour exciter la dévotion des laïcs devait paraître originale et nouvelle, surtout par le caractère populaire des chants et la part qu'y prenait l'assistance. Ce qui est original surtout, c'est qu'un moine en ait pris l'initiative: on est loin, dans la Bithynie du Ve siècle, des ascètes égyptiens et de leur condescendance quelque peu dédaigneuse à l'égard des laïcs.

Si maigres et fragmentaires que soient les indices qu'on vient d'énumérer, ils suffisent à indiquer que la ~~syro~~ terre d'élection de l'hymnographie chrétienne a été très tôt la région syro-paléstinienne. Ses plus anciens monuments eux-mêmes, le $\Phi\omega\varsigma\ \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$, le $\Delta\acute{o}\xi\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \psi\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\iota\varsigma$, les hymnes $\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ ⁶⁶ et Εὐλόγητος εἰ , nous ont été transmis par les Constitutions apostoliques, qui ont été compilées en Syrie. Dès la fin du IIe siècle probablement, Bardesane introduit dans l'église orthodoxe de langue syriaque - si du moins notre hypothèse est exacte - toute une hymnographie nouvelle dont il a peut-être trouvé le modèle dans les écoles gnostiques, et qui connaît un succès très vif et très durable. En Syrie de langue grecque, une hymnographie liturgique se développe aussi au cours du IIIe siècle, et si peut-être elle rencontre des résistances dont Paul de Samosate tire parti, la prohibition dont il la frappe n'en fait pas moins scandale. Au cours du IVe siècle, le développement de la liturgie de Jérusalem et le

zèle apostolique d'Ephrem impriment à la poésie liturgique une nouvelle impulsion qui ne pourra plus être arrêtée, même si l'extension contemporaine du monachisme n'est pas de nature à la favoriser. Par son ampleur même, l'innovation ~~monastique~~ hymnographique suscite çà et là une résistance accrue: on la décèle à la fois dans les milieux monastiques d'Egypte, où elle subsistera longtemps, et dans l'Asie Mineure occidentale où elle pourrait être en rapport avec la lutte contre le montanisme, voire contre le marcionisme, et plus généralement contre certaines tendances suspectes du christianisme asiatic⁶⁷. La Cappadoce a peut-être été plus accueillante. Sans doute, on ne peut rien tirer de précis de la lettre écrite par saint Basile aux clercs de Néocésarée qui lui reprochaient d'avoir modifié les usages reçus pour la liturgie et la psalmodie⁶⁸. Tout ce qu'elle nous apprend, c'est que les chants étaient exécutés par le peuple divisé en deux chœurs, suivant l'usage - Basile le reconnaît expressément - de Palestine, de Phénicie et de Syrie; mais il ne dit pas ce que l'on chantait. En revanche, on voit, à la même époque, Grégoire de Nazianze manifester un certain intérêt pour la poésie rythmique, montrant ainsi qu'il la connaissait, qu'il ne trouvait pas ce nouveau langage poétique privé d'avenir ni de valeur expressive, et peut-être ~~aussi~~ qu'il songeait à s'en servir pour subvenir lui-même aux besoins liturgiques de son église. En effet, si l'un de ses deux poèmes écrits en rythme tonique, l' "exhortation à une vierge"⁶⁹ (*πρὸς παρθένον παραινετικόν*), est une épître familière bien plus proche d'une homélie poétique que d'un hymne, l'autre est un hymne du soir (*ὕμνος ἑσπερινός*)⁷⁰ écrit en vers approximativement octosyllabiques dont le rythme, sauf exceptions relativement nombreuses, est *uuu- uu-u* ; le ton et le style rappellent ceux des hymnes *κατὰ στίχον* dont il nous est parvenu quelques échantillons datant probablement du Ve siècle. Pour cette dernière période, l'histoire du moine Paul indique qu'en Cappadoce les moines eux-mêmes avaient adopté, sinon l'usage de tels hymnes, tout au moins celui des tropaires.

Qu'en est-il de Constantinople ? Auxence y a-t-il été vraiment un initiateur ? On notera que ses tropaires n'ont rien de liturgique, même au sens le plus large du mot: il s'agit de réunions improvisées spontanément autour de la cabane d'un saint homme, sans aucune participation officielle du clergé. Dans les églises de la capitale, hymnes et tropaires variés n'étaient peut-être pas inconnus. Cependant, pour qu'Auxence ait pu intéresser ses visiteurs par des chants qui ne se distinguaient ni par la qualité poétique, ni probablement par la mélodie, il faut bien qu'il y ait eu au moins l'attrait de la nouveauté. Et si vraiment c'était une nouveauté, elle ne semble pas avoir scandalisé. Auxence, dont les opinions théologiques avaient eu besoin d'être vérifiées par l'autorité, ne reçut jamais de critiques pour une initiative ~~qui~~ ~~était~~ pourtant d'autant moins canonique qu'il n'était même pas prêtre: n'est-ce pas que, en Bithynie comme à Constantinople, l'hymnographie nouvelle n'était pas l'objet d'une méfiance systématique, mais simplement qu'elle y était peu connue ? Rien n'indique qu'Auxence ait eu à lutter contre les tenants d'une tradition plus rigoriste. En général, une telle tradition aurait été particulièrement difficile à maintenir dans les grands centres, Constantinople, Antioche, Alexandrie, où un trop grand puritanisme liturgique n'aurait guère permis à l'Eglise de détourner le public des distractions profanes et de lutter contre les prestiges du théâtre et des jeux. Le terrain ne devait donc pas être défavorable pour y transplanter la mode nouvelle venue de Syrie avec Auxence, qui, comme on sait, était né en Syrie et y avait été élevé.

A mesure que s'opérait cette ouverture inégalement rapide, dans le public chrétien, aux innovations ~~liturgiques~~, de l'hymnographie, celle-ci se diversifiait sous l'influence d'éléments divers, dans l'équilibre desquels le kontakion a trouvé non seulement son origine, mais aussi sa place dans l'ensemble de la liturgie. C'est ici le lieu de les passer rapidement en revue.

2. ORIGINE DU KONTAKION. ELEMENTS GRECS ET SYRIENS.

Des textes qui ont notoirement servi de sources aux poèmes de Romanos, le plus grand nombre relève du genre assez mal défini qu'on désigne habituellement sous le nom d'homélie poétique. Il s'agit d'une variété de sermon caractérisée surtout par une ornementation rhétorique surabondante, qui révèle un lien direct avec ~~les exercices d'école~~ les exercices d'école, particulièrement les ἐγκώμια, de la seconde sophistique. Elle a son ancêtre, probablement vers le milieu du II^e siècle, dans le Περὶ πάσχα de Méliton de Sardes⁷¹. Au IV^e siècle, alors qu'elle fleurit en Occident au point d'influencer la liturgie⁷², elle est éclipsée en Orient par l'éloquence plus substantielle des grands orateurs d'Alexandrie, de Cappadoce et de Syrie; mais au V^e siècle elle connaît un regain de faveur qui, sans aucun doute, a facilité le succès du kontakion. Les produits les plus caractéristiques du genre sont à chercher à cette époque, dans les ouvrages de Proclo de Constantinople, de Basile de Séleucie, du pseudo-Eusèbe d'Alexandrie qui lui imprime un mouvement dramatique à l'aide de thèmes tirés des Évangiles apocryphes, et aussi dans quelques pièces anonymes qui datent probablement du V^e siècle et qu'on trouve éparses dans l'énorme masse des spuria de Jean Chrysostome. L'une d'elles, évidemment plus tardive, n'est qu'un délayage en prose du poème de Romanos sur la Pécheresse, ce qui suffit à montrer combien le style du genre est en rapport étroit avec celui du kontakion⁷³. Par ce canal, une tradition rhétorique essentiellement grecque vient aboutir à l'hymnographie nouvelle. Loin qu'elle soit de nature à en altérer la forme poétique, elle contribue à la fixer: par l'emploi très étendu de procédés tels que le parallélisme, les ισόκωλα, la paréchèse ou l'homoiotéleute, la syntonie surtout, l'homélie poétique annonce les principes de la versification tonique, que devait peu à peu imposer la révolution phonétique subie par la langue grecque, au détriment de la métrique classique.

Si les philologues grecs insistent beaucoup sur le rapport entre la rhétorique grecque et l'homélie poétique, les autres sont

souvent portés à relever surtout dans celle-ci les indices d'une influence sémitique, et cela dès l'ouvrage de Méliton, que E. Wellesz et P. Kahle⁷⁴ soupçonnaient d'être une traduction grecque d'un original syriaque. Wellesz va jusqu'à écrire de Méliton: " The Greek language is only a drapery for the mind of a man who conceived his poetical homily in terms of semitic thought and expression⁷⁵. " Tout bien considéré, on pourrait trouver que ce jugement s'applique aussi ~~à~~ à bien des écrits chrétiens des deux premiers siècles, à commencer par le quatrième Evangile. Ce qui fait l'originalité de Méliton, c'est qu'il est le premier, à notre connaissance du moins, à avoir recherché délibérément l'accord entre une spiritualité d'origine sémitique et ses moyens d'expression, d'une part, et de l'autre des procédés oratoires traditionnels en Grèce et popularisés non seulement par les rhéteurs, mais encore par les romanciers. Naturellement, cet accord n'est souvent que superficiel, et favorise plus des effets d'accumulation plutôt fastidieux que d'ingénieux balancements de pensée. Il n'empêche que ces procédés vont dans le même sens que le goût sémitique du parallélisme, et que ceux-là et celui-ci se renforcent réciproquement.

Entre l'époque de Méliton et Ve siècle se produit un fait de nature à renforcer considérablement l'empreinte sémitique sur l'homélie poétique: c'est la naissance et l'épanouissement de la poésie chrétienne syriaque avec ~~Apollon~~ Bardesane et Harmonios, puis plus tard Ephrem et ses disciples orthodoxes ou ses émules hérétiques. Aux IVe-VIe siècles, cette poésie, qui, rappelons-le, est fondée sur une métrique syllabique, est représentée surtout par trois genres: le mêmrâ⁷⁶, le madrâshâ⁷⁷, la sôgithâ⁷⁸ qui n'est en fait qu'une variété du madrâshâ.

Le mêmrâ est sans doute, pour le fond, ce qui se rapproche le plus des grands kontakia de Romanos. Son nom signifie " homélie ", et le caractère en est surtout narratif et épique: il était destiné soit à la récitation au cours de l'office - et non au chant -, soit à servir de lecture édifiante, les sujets en étant généralement pris à l'Ecriture ou à la vie des saints. On en trouve ce-

pendant dont l'inspiration est profane, comme le poème de Jacques de Saroug (monophysite, mort en 521) sur les légendes d'Alexandre le Grand, ou même prise dans l'actualité, tel le mém-râ d'Isaac d'Antioche (orthodoxe, mort après 459) sur un perroquet qui chantait le Trisagion. Le mètre de ce genre est fort monotone: un vers unique indéfiniment répété, de sept syllabes chez Ephrem, de cinq à douze syllabes chez ses successeurs, généralement pourvu d'une césure régulière. La longueur du mém-râ est variable; c'est souvent une ample composition pouvant compter plusieurs milliers de vers⁷⁹. Ainsi, le modèle du genre, le poème sur ~~le saint~~ Joseph, dont Romanos s'est peut-être inspiré dans ses deux hymnes consacrés à ce patriarche et qui a été attribué sans certitude à Ephrem, atteint les dimensions d'une véritable épopée; il est du reste divisé en douze chants⁸⁰.

Le madrâshâ et la sôgithâ sont, eux, de vrais poèmes lyriques, bien que le mot madrâshâ, comme l'hébreu midrash, signifie " instruction ". Ce sont eux qui se prêtent à l'exécution chorale, et que par conséquent Ephrem a imités de Bardesane; on lui en attribue plus de trois cents. Le sujet du madrâshâ peut être très varié: on en connaît de parénétiques, de polémiques, d'apologétiques, d'autres qui célèbrent des épisodes de la vie du Christ ou celle des saints; certains sont des hymnes funèbres ou des poèmes de pénitence: tous thèmes traités aussi par les auteurs de kontakia, bien que le kontakion, au moins dans sa première époque, ait un caractère narratif plutôt que lyrique. En ce qui concerne la forme, le madrâshâ se rapproche plus du kontakion que le mém-râ: c'est un chant, dont la mélodie est parfois empruntée à un autre poème de même mètre. Il y a donc des idiomèles, des hirmoi indiqués dans une rubrique, des prosomoia. La division en strophes est de rigueur, puisque le poème est chanté par des chœurs. Chaque strophe est composée de vers égaux ou non, allant de quatre à dix syllabes, ce qui assure au rythme une assez grande variété, encore qu'il y ait beaucoup moins de complexité et d'ampleur dans la strophe du madrâshâ que dans celle du kontakion⁸¹. Les strophes sont de longueur différente: une plus brève alterne avec une

plus longue, de sorte que le second choeur chante toujours la plus courte, qui peut être toujours la même et constituer un refrain, ou bien dont le texte peut changer après chaque strophe longue et lui tenir lieu de répons. Une telle disposition évoque celle d'un des plus anciens kontakia, l'Acathiste, avec son alternance de strophes longues et de strophes brèves qu'on ne retrouve dans aucun autre hirmos. Une autre analogie avec le kontakion est la présence possible, bien que peu fréquente, d'un acrostiche, généralement alphabétique comme ceux de la Bible; mais on trouve aussi chez Ephrem l'acrostiche-signature.

Une variété de madrašâ a particulièrement attiré l'attention des historiens de l'hymnographie grecque⁸²: c'est la sôgithâ (terme qui signifie " cantique "), prière ou encômion chanté aussi par des chœurs, sans doute après l'homélie. Les modèles du genre sont les neuf cantiques de Narsaï (mort après 507) consacrés à autant de grandes fêtes de l'année; ils ont eu un tel succès que trois d'entre eux, ceux de l'Annonciation, de la Nativité et de l'Épiphanie, sont passés dans le bréviaire maronite, mais sous le nom d'Ephrem, car Narsaï était nestorien. Ce qui rend cette série de sôgyâthâ spécialement intéressante pour l'histoire du kontakion, c'est que la plus grande partie en est écrite sous forme de dialogue, l'introduction narrative étant réduite à quelques strophes. Il y a deux personnages ou deux groupes de personnages; chacun a droit, à tour de rôle, à une strophe de quatre vers. Chaque groupe de deux strophes ou les deux interlocuteurs se répondent commence par ^{une} ~~la même~~ lettre de l'alphabet répétée au début de la seconde strophe; le double acrostiche ainsi formé est alphabétique, de sorte que la partie dialoguée comprend toujours quarante-quatre strophes, l'alphabet syriaque étant de vingt-deux lettres. Malgré la raideur que donne au dialogue une strophomythie rigoureuse, cette manière d'animer les textes de l'Écriture en confiant à un double choeur les rôles des deux personnages - par exemple, la Vierge et l'ange Gabriel dans la sôgithâ de l'Annonciation, la Vierge et le groupe des mages dans celle de la Nativité - nous met déjà à mi-chemin du drame liturgique: à l'inten-

tion didactique ou apologétique se mêle ainsi une certaine tension dramatique, et dans l'utilisation du thème fourni par l'Ecriture règne une liberté qu'on retrouve chez Romanos et chez quelques mélodes anciens.

Du reste, à partir du Ve siècle, l'influence des divers genres poétiques syriens, et particulièrement de la sôgithâ dialoguée, sur l'homélie poétique apparaît clairement. L'exemple le plus remarquable est un des encômia en l'honneur de la Vierge qui figurent dans la collection des homélies de Proclos, le sermon Κλέπτει τοὺς πόνους, parfois attribué à saint Jean Chrysostome⁸³. A. Kirpitschnikov, en 1892⁸⁴, a remarqué que deux dialogues qui interrompent le récit, l'un entre Marie et Joseph, l'autre entre Marie et Gabriel⁸⁵, étaient acrostiches - en formant la série alphabétique simple, à raison d'une lettre par distique, dans le premier, et la série double: AA, BB, ΓΓ, etc., interrompue à la lettre M, dans le second -, et que chaque réplique formait un groupe de deux kôla, généralement non isosyllabiques, mais réunis par une rime avec homotonie finale. L'ensemble avait tout à fait l'air d'une sôgithâ adaptée en grec, et certains y ont même reconnu - abusivement, paraît-il⁸⁶ - le texte du poème de Narsaï sur l'Annonciation publié par Feldman⁸⁷. Qu'il s'agisse d'un démarquage, dont le modèle ne semble pas avoir été retrouvé, ou d'un pastiche, le résultat ^{est} ~~semble~~ de toute manière assez heureux, encore que l'auteur, ne pouvant figurer les deux choeurs à lui seul, ait dû alourdir le texte d'incises telles que: " Joseph dit... Marie répondit... ", car le temps n'était pas venu encore où Romanos devait brillamment résoudre les problèmes de l'adaptation du dialogue au kontakion, dans lequel on évite plutôt les strophomythies trop régulières. Voici, par exemple, les premières répliques du dialogue qu'échangent Marie et Joseph irrité de voir sa fiancée enceinte:

ἸΟΥΣΗΦ. " Ἀπιθι μακρὰν τῆς ἰουδαϊκῆς συγγενείας,
τῆς ἔθνικῆς ἀπολαβοῦσα ἀκαθαρσίας.

ΜΑΡΙΑ. Βεβηλωμένην ἐννοεῖς,
ὅτι ὤγκωμένην με θεωρεῖς;

'ΙΩΣΗΦ. Γυναικὸς οὐκ ἔστι κοσμίας
ἀλλότρια φρονεῖν εὐσεβείας.

ΜΑΡΙΑ. Δικάζων τρόπον πορνείας,
οὐ δίδως τόπον ἀπολογίας;

Le dialogue entre Marie et Gabriel est presque aussi animé. Il faut noter cependant que, si l'auteur a outré quelque peu le scepticisme de la Vierge, ce n'est pas simplement pour accentuer le ton dramatique: c'est pour les besoins de sa thèse. Il veut montrer que la conception virginale du Christ est un mystère insondable pour tous les humains, puisque même Marie n'a pas ajouté foi immédiatement aux paroles de l'ange; il a fallu que Dieu lui-même lui parle intérieurement pour la rassurer tout à fait. On retrouve cet effet dramatique, mais non la thèse, dans l'hymne de Romanos sur l'Annonciation⁸⁸.

ΜΑΡΙΑ. Ἀγνοῶ τοῦ ῥήματος τὸ σαφές,
καὶ πῶς γνῶσμαι τοῦ πράγματος τὸ θεοπρεπές;

ΓΑΒΡΙΗΛ. Ἀπαιτεῖς οὖν τὰ ἀγγελικὰ τάγματα
ἄρρητα δημοσιεύειν ῥήματα;

ΜΑΡΙΑ. Βλάβην ἔχει τὰ τῆς ἐπέρωτῆσεως,
ἐὰν φανερωθῇ τὰ τῆς συλλήψεως;

ΓΑΒΡΙΗΛ. Βλέπεις τὸν εὐαγγελιζόμενον Γαβριήλ,
καὶ ἐνδοιόζεις τὸν μηνυόμενον Ἐμμανουήλ;

ΜΑΡΙΑ. Γυναικεῖς^{οὖν} ἔστι φύσεως
τὸν δεσπότην γεννῆσαι τῆς κτίσεως;

ΓΑΒΡΙΗΛ. Γήϊνον ἔχουσα φρόνημα,
πῶς δύνη μαθεῖν τὸν οὐράνιον βούλευμα;

L'encômion de Procloz a eu longtemps mauvaise presse: son authenticité et son unité ont été vivement contestées, ce qui nous a valu deux éditions critiques du texte, celle de G. La Piana et celle de F. J. Leroy⁸⁹. La Piana, le premier qui l'ait étudié d'une manière approfondie, en a fait une des bases de sa théorie sur l'existence de cycles dramatiques byzantins; il n'y voit qu'un " rafistolage " (raffazzonamento) d'époque tardive, oeuvre d'un moine quelconque qui aurait combiné maladroitement des morceaux

de vieilles homélies dramatiques et des morceaux de leur commentaires oratoires qui étaient aussi versifiés⁹⁰. Il y aurait ainsi trois ensembles hétérogènes: un éloge de la virginité, un développement polémique, un double dialogue dramatique; et de chacun d'eux, La Piana tente une reconstitution métrique, à la vérité assez peu convaincante. Bien que ses théories sur le théâtre byzantin aient reçu en général un accueil fort réservé, il a réussi à jeter la suspicion sur l'unité de l'encômion, dont l'authenticité était déjà contestée depuis Tillemont⁹¹: R. A. Fletcher⁹² considère les deux dialogues comme des interpolations, E. Wellesz⁹³ voit dans le sermon un commentaire rédigé par Proclus sur une ancienne homélie poétique. Tout récemment, une réaction conservatrice s'est dessinée avec l'étude de F. J. Leroy, qui, appuyé sur un examen plus précis et plus complet que celui de La Piana de la tradition du texte de Proclus, conclut que l'homélie n'est nullement un assemblage de textes disparates; elle contient, il est vrai, une longue interpolation de caractère ascétique, mais celle-ci est de peu postérieure à l'homélie, laquelle est bien du Ve siècle, et pourrait ~~avoir~~^{même} avoir été insérée par l'auteur lui-même.

Bien que Leroy ait, pour restituer l'encômion à Proclus, des raisons autrement solides que les arguments trop impressionnistes de La Piana, il ne lève pas toute perplexité sur l'origine des deux dialogues. Sans doute, comme il le remarque lui-même, il ne serait pas étonnant que, " au moment des traductions d'Ephrem, Proclus ait adopté la forme de la sughitâ syriaque "⁹⁴. Mais la formule n'est pas tout à fait exacte: de la sôgithâ, on ne retrouve dans le texte de Proclus que ^{l'acrostiche et} la stichomythie. La versification syriaque comme celle de l'Ephrem grec sont fondées avant tout sur l'isosyllabie; la rime, très rare en syriaque avant l'époque arabe⁹⁵, est plus fréquente chez l'Ephrem grec, mais elle reste un élément secondaire. Dans le texte de Proclus, c'est l'inverse; la rime est constante, mais l'isosyllabie ne peut être introduite qu'en corrigeant arbitrairement et multipliant les cas de synalèphe, comme La Piana n'a pas hésité à le faire. Ainsi, des éléments formels de la sôgithâ, une partie seulement a été directe-

ment empruntée, une partie a fait l'objet d'une transposition, ce qui rend douteuse l'influence de l'Ephrem grec en ce cas précis. On ne peut écarter l'hypothèse que Proclos, ou un traducteur inconnu utilisé par lui, ait tenté de faire passer en grec le contenu d'une sôgithâ par un procédé mieux adapté au style de l'homélie que les monotones versiculets de l'Ephrem grec. De toute manière, Leroy reconnaît ici l'influence de la poésie syriaque; qu'il ait raison de la limiter à la forme, cela demande encore à être prouvé. Seule une comparaison attentive des textes syriaques sur l'Incarnation avec le sermon de Proclos nous fixerait sur ce point.

Proclos n'est pas le seul témoin de l'importance que l'élément syrien a prise au Ve siècle dans le développement ^Pde l'homélie dramatique. Nous avons signalé plus haut que l'oeuvre de Basile de Séleucie et celle du pseudo-Eusèbe d'Alexandrie portent la même marque, tant dans la forme que dans les thèmes qui y sont traités. Tout ce qui se prête mal à l'application des formules rhétoriques, la catéchèse, le commentaire de l'Ecriture, passe au second plan. Les épisodes bibliques sont traités comme matière à narration, à dialogues, à descriptions qui sont autant de morceaux de bravoure. Dans les dialogues, l'homéliste ne se borne plus à mettre en scène les personnages traditionnels. Dans les sermons sur la Passion, sur la résurrection de Lazare, dans d'autres encore, on voit souvent apparaître les " puissances infernales ": Bélial, Hadès, Thanatos, figures populaires dont le public devait attendre et guetter l'entrée dans l'action, comme celle des diables dans nos mystères médiévaux. Parfois même, il avait le régal d'une scène plus ou moins scabreuse, comme dans les homélies sur la tentation de Joseph; ou bien on tâchait de l'émouvoir, soit par des descriptions macabres dont le déluge - chez Basile de Séleucie - ou la résurrection de Lazare - chez le pseudo-Chrysostome - fournissaient le prétexte, soit par des monologues pathétiques dans la bouche de Sara pleurant d'avance Isaac ou de la veuve de Sarepta reprochant à Elie la mort de son fils. Tout cela rappelle fort le même, surtout dans son originalité la plus frappante: la li-

berté avec laquelle les thèmes bibliques sont mis en oeuvre.

Parmi ceux-ci, il y a des thèmes de prédilection qui sont communs aux Syriens et à l'homélie dramatique, tels celui de la descente aux Enfers, si cher à Romanos, ou celui d'Elie luttant contre la miséricorde divine. On sait que la tradition grecque et la syriaque interprètent assez différemment le personnage d'Elie⁹⁶. La première, représentée notamment par Jean Chrysostome⁹⁷, voit surtout en lui le prophète de la résurrection et de la seconde parousie, qu'il annonce par sa fin mystérieuse, et aussi le modèle de la vie ascétique et de la prière efficace. La seconde en fait le champion de la justice divine dont il se fait une idée fort rigoureuse, ne pouvant admettre que Dieu pardonne aux pécheurs et s'y opposant avec violence, de sorte que Yahvé est contraint de ruser avec lui pour l'amener à tempérer lui-même sa sévérité. Ces traits sont bien apparents dans le commentaire d'Ephrem - ou attribué à Ephrem - sur le 1er Livre des Rois⁹⁸. On les retrouve dans un des poèmes les plus connus de l'Ephrem grec⁹⁹, d'où ils ont passé dans un sermon de Basile de Séleucie¹⁰⁰. Celui-ci, en utilisant largement le dialogue, a donné à l'histoire d'Elie une vivacité dramatique qui n'a pas manqué d'intéresser Romanos; c'est sûrement à Basile qu'il a emprunté directement le canevas de son hymne sur Elie, ainsi que de nombreux détails¹⁰¹. Mais, avant lui probablement, un autre mélode inconnu avait traité le même sujet dans un kontakion dont il ne nous est parvenu qu'un fragment de sept strophes, qui ne nous paraît pas dépendre de Basile de Séleucie; nous en parlons un peu plus bas¹⁰². Enfin, on retrouve les péripéties de la lutte d'Elie contre Dieu dans l'homélie $\Pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega}\nu \text{'Iou}\delta\alpha\iota\acute{\omega}\nu \acute{o} \delta\eta\mu\omicron\varsigma$ du pseudo-Chrysostome, dont le texte, très proche de celui de Romanos, n'en est probablement qu'un décalage en prose, et ne peut par conséquent être antérieur au VI^e siècle¹⁰³. Cette série d'avatars permet de saisir la façon dont un thème syrien, primitivement exégétique, a pu passer en grec sous la forme d'un mémorâ, peut-être par l'intermédiaire d'un sermon métrique en syriaque, puis s'est adapté à l'homélie en prose, laquelle a fourni le sujet d'un kontakion qui

à son tour s'est transformé en sermon. On ne saurait trouver d'exemple plus parlant pour montrer combien les rapports entre la poésie liturgique et l'homélie, aux Ve-VIe siècles, ont été faciles et féconds.

Le même exemple fait aussi ressortir, dans la chaîne qui va d'Ephrem à Romanos et des divers genres poétiques syriens au kon-takion, l'intérêt du maillon que constitue l'Ephrem grec, ou plus précisément la partie de l'Ephrem grec qui comprend les sermons métriques. Malheureusement, une seule chose est claire dans ces textes: c'est qu'ils s'apparentent étroitement, quant à la forme, au même syriaque, comme l'ont montré W. Meyer et C. Emereau¹⁰⁴. Tout le reste est encore à définir: leur étendue¹⁰⁵, leur origine, et particulièrement leur rapport avec l'Ephrem syrien, l'histoire de leur tradition, la portée et le sens exacts de la tentative qu'ils représentent. Emereau y voyait une collection homogène, oeuvre d'un seul auteur. En fait, c'est peu probable; bien que leur caractère métrique les ait sensiblement mieux protégées que l'Ephrem grec en prose, qui a été terriblement malmené dans la tradition manuscrite, ces pièces sont sans doute à distribuer entre plusieurs ensembles d'origines différentes. Leur ancienneté n'est cependant pas niable, puisqu'il semble bien que l'une d'elles au moins ait été connue bien avant l'âge d'or de l'homélie dramatique, en plein IVe siècle. On sait qu'un passage du sermon de Grégoire de Nysse Sur la divinité du Fils et du Saint Esprit présente des analogies évidentes avec le début du poème sur Abraham et Isaac. Lequel des deux a servi de modèle à l'autre? Les opinions sont très partagées, mais la plus généralement soutenue est en faveur de l'antériorité d'Ephrem¹⁰⁶. Sozomène,¹⁰⁷ qui atteste que la traduction grecque des ouvrages d'Ephrem avait commencé du vivant même du grand ~~docteur~~^{docteur} syrien, et qu'elle durait encore de son temps, ajoute qu'on y retrouve, ou peu s'en faut, les mérites (ἀρετή) de l'original. Comme Ephrem n'a jamais passé pour un théologien très personnel et très profond, il doit s'agir surtout, dans la pensée de Sozomène, des mérites de la forme. Est-ce à dire qu'il connaissait l'Ephrem

métrique ? C'est possible, nullement certain. De toute façon, il est indubitable qu'une partie au moins de l'Ephrem métrique était connue avant le milieu du Ve siècle. Cela ressort du fait que le poème In sanctos XL Martyres contient un passage scripturaire cité d'après le Diatessaron¹⁰⁸. Or, l'auteur de ce poème est aussi celui de l'encômion In Basilium Magnum: Emereau¹⁰⁹ a rapproché deux passages de ces pièces, où, en termes presque semblables, le poète renvoie le lecteur de l'une à l'autre. Un troisième même, intitulé De poenitentia et compunctione¹¹⁰, doit encore lui être attribué, car il y rappelle qu'il a consacré un panégyrique aux Quarante Martyrs.¹¹¹

De l'Ephrem syriaque, authentique, douteux ou apocryphe, on ne retrouve pratiquement rien dans l'Ephrem grec métrique, de sorte que nous ne savons pas ce qui, dans cet ensemble de textes, peut véritablement venir d'Ephrem. Il n'est pas davantage certain qu'il s'agisse toujours de traductions du syriaque. Pour l'hymne aux Quarante Martyrs que nous venons de mentionner, c'est probable: une citation du Diatessaron ne peut guère provenir que d'un original syriaque. Dans d'autres cas, malheureusement fréquents, on peut hésiter, lorsqu'on est en présence de jeux de mots ou d'allitérations qui ne correspondent à rien en syriaque: s'agit-il d'une adaptation plus ou moins libre, ou bien d'un pastiche " à la manière " d'Ephrem, ou de Narsaï, ou d'un autre poète syriaque, de rédaction - sinon d'inspiration - purement grecque, oeuvre d'un Syrien qui connaissait les deux langues ? On ne dispose pas encore du matériel nécessaire pour tenter de répondre à cette question. Nous ne connaissons jusqu'ici l'Ephrem grec que par la médiocre édition d'Assémani¹¹², par l'ouvrage d'Emereau¹¹³ qui a proposé une reconstitution métrique assez aventurée du sermon II In patres defunctos et du sermon Quod non oporteat ridere, et par la belle édition de S.G.Mercati, qui, malheureusement, s'est arrêtée au premier fascicule du premier tome et ne contient que les poèmes, d'ailleurs importants, sur le sacrifice d'Abraham, sur Elie et sur saint Basile¹¹⁴. On a supposé qu'Ephrem pouvait être le nom, non pas du docteur syrien, mais de l'adaptateur inconnu, ou

de l'un des adaptateurs qui ont révélé le mémrà au public grec; et l'on a avancé le nom d'Ephrem d'Antioche, dont, comme on l'a remarqué¹¹⁵, il est étrange que l'oeuvre abondante ait presque totalement disparu. Ce mésopotamien d'Amida, qui devait connaître le syriaque, passa au moins la plus grande partie de sa vie en Syrie, d'abord comme comte d'Orient, puis comme patriarche d'Antioche. Que, dans ses luttes violentes contre le monophysisme, il ait cherché des armes sur place, chez les docteurs orthodoxes locaux, et qu'il ait ainsi alimenté en thèmes d'inspiration l'école de mélodes qui forma Romanos, c'est là une hypothèse très séduisante; mais on serait bien en peine de l'étayer sur des faits précis. Remarquons du reste que cet Ephrem, mort en 345, ne devait pas être beaucoup plus âgé que Romanos; la collection de l'Ephrem grec a dû être commencée bien longtemps avant sa naissance, et il n'a pu, tout au plus, que la compléter. On peut cependant se demander, d'une manière plus générale, si l'Ephrem grec ne correspond pas, au moins en partie, à un effort de propagande spécialement adapté à une contrée où la vie religieuse fut plus troublée qu'ailleurs par les grandes querelles christologiques du Ve siècle, et où le parti orthodoxe fut toujours plus ou moins sur la défensive. Il s'agissait de prouver à une population trop portée à confondre l'orthodoxie et l'hellénisme que la foi des " melkites " n'était pas seulement celle du basileus de Constantinople, mais qu'elle s'enracinait dans la plus pure tradition nationale.

Une autre raison du succès de l'homélie syriaque est sans doute à chercher dans son caractère pastoral très prononcé. Dans le monde grec, on ne retrouve guère que chez Jean Chrysostome - un Syrien, lui aussi, du reste - un aussi grand souci des besoins spirituels du chrétien, de sa direction morale, joint à une aussi grande indifférence pour l'exposé systématique du dogme et pour l'abstraction théologique. L'énorme succès des ouvrages de Jean Chrysostome et l'activité des traducteurs, des adaptateurs ou des imitateurs d'Ephrem et de ses disciples syriens ont la même signification: alors que la définition du dogme est essentiellement

affaire de spécialistes, la théologie morale intéresse tous ceux qui ont charge d'âmes, avec les deux grands mystères qui s'y rattachent le plus directement et en forment comme les deux pôles: le drame de la rédemption et celui de la parousie, thèmes majeurs de la prédication syriacque, plus tard de celle de Romanos. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, chez Romanos, qui s'exprime en pasteur et ne dogmatise qu'à l'occasion et sur commande, sans grand talent et sans originalité, l'influence la plus sensible après celles de l'Ephrem grec et de Basile de Séleucie est celle de Jean Chrysostome. Si l'Eglise syrienne a emprunté l'essentiel de sa dogmatique, orthodoxe ou hérétique, au monde grec, en retour elle a marqué la spiritualité de celui-ci - par l'adaptation grecque du même, par l'homélie dramatique, par le kontakion surtout - d'une empreinte dont la profondeur sera difficile à apprécier tant que le corpus éphrémien ne sera pas mieux connu, mais qu'il faut en tout cas se garder de sous-estimer.

Il faut, en revanche, se garder de surestimer l'influence de l'Ephrem grec sur le kontakion en ce qui concerne la forme métrique. Il y a, sans doute, des analogies: certaines licences admises par les éditeurs de l'Ephrem grec, comme ὁῖός trisyllabique et probablement θεός monosyllabique, se retrouvent chez Romanos; chez l'un comme chez l'autre, il semble qu'une citation plus ou moins littérale de l'Ecriture justifie ~~une construction~~ quelque flottement dans l'isosyllabie; chez l'un comme chez l'autre, les effets de rime sont recherchés. Leur fréquence dans l'Ephrem grec est une conséquence naturelle de la monotonie de la versification et de la recherche systématique du parallélisme dans l'expression, alors que Romanos, asservi à des règles métriques beaucoup plus strictes, doit déployer plus d'habileté pour les obtenir. Cependant, même dans l'Ephrem grec, il arrive souvent que la rime soit autre chose qu'une simple rencontre involontaire et en quelque sorte inévitable, telle que peut en produire, par exemple, l'accumulation de formes verbales identiques¹¹⁶; elle est parfois, comme chez Romanos, le résultat d'un choix délibéré de termes qui se correspondent: 'Ο βοήσας ἐπὶ γῆς - εὐάρεστα ᾄσματα - καὶ λαβὼν

ἐν οὐρανοῖς - εὐπρόσιτα στέμματα.¹¹⁷ Le parallélisme peut même être rigoureux au point que tous les mots symétriques riment d'un kôlon à l'autre: 'Επειδὴ τοῖς ἀφθάρτοις - ἄνθεσιν ἡῤῥάνετο, - ἔπειδὴ τοῖς ἁγίοις - κάλυξιν ἐσχέπετο.¹¹⁸ Ces effets de rime, rares en syriaque, comme on l'a vu, annoncent d'autant mieux le style du kontakion qu'ils sont soulignés par l'isosyllabie, et qu'ils impliquent l'homotonie finale.

Mais là s'arrête l'analogie. Outre que l'homotonie, même réduite à l'accent final, n'est jamais dissociée de la rime et par conséquent n'est que le fruit du hasard là où il n'y a pas de rime, on est encore très loin de la strophique élaborée du kontakion. Sans doute, le parallélisme de l'expression entraîne le groupement des vers en distiques, et même la formation de véritables strophes délimitées par des pauses de sens, et constituées de vers égaux répartis en groupes égaux, par exemple deux distiques de sept syllabes, ou quatre distiques de quatre syllabes réunis deux à deux. Mais rien de tout cela ne dépasse les possibilités du mémrâ; et de fait, les poèmes de l'Ephrem grec sont tous des transpositions du mémrâ, genre destiné, non pas au chant, mais à la récitation ou même à la lecture privée¹¹⁹. Il est bien probable que, hors le cas du sermon de Iroclôs, on n'a jamais traduit ou adapté de madrâshê ou de sôgyâthâ; en tout cas, si on l'a fait, il ne nous en est rien parvenu. Il y a là une objection grave contre les théories d'Emereau: si l'Ephrem grec avait réellement pour origine les besoins liturgiques des églises hellénophones, comment se fait-il qu'on n'ait pas commencé par traduire ou adapter de véritables hymnes? Le mémrâ, avec sa prolixité souvent rebutante (krumbacher, fatigué d'y voir reprendre jusqu'à vingt fois la même idée, comparait l'Ephrem grec à un orgue de Barbarie¹²⁰), ne paraît guère adapté à un tel usage.

Nous ne refusons pas d'admettre une influence directe du mémrâ sur l'hymnologie grecque; mais il ne nous semble pas que cette influence se ^{décèle} ~~manifeste~~ dans le kontakion, même primitif. Il faut la chercher dans les hymnes κατὰ στίχον, qui paraissent avoir connu une certaine vogue au Ve siècle et même au VIe ~~siècle~~: c'est

hymnes

de cette époque qu'il faut sans doute dater les sept plus anciens qui nous soient parvenus, et dont l'un est attribué par l'unique témoin à Romanos lui-même¹²¹. C'est une pièce dont les soixante vers sont d'un type bien connu: uu- uu- uu-uu, celui-là même qui, parfois allongé d'une syllabe finale accentuée, sert de base à l'hirmos de l'hymne d'Anastase: Αὐτὸς μόνος ὑπάρχεις ἀθάνατος. L'extrême régularité du rythme contraste avec le flottement qu'on observe dans les six autres προσευχαί, tant pour le nombre des syllabes que pour la disposition des accents. Elles sont toutes rassemblées dans un codex du XIe siècle où elles se trouvent incorporées aux complies (ἀπόδειπνον) du carême¹²². La première, qui est l'hymne Ἡ ἀσώματος φύσις, a passé dans l'Horologion et nous est connue par de nombreux témoins. Par son contenu comme par la régularité de son rythme, elle est proche de la προσευχή de Romanos, et P. Maas, qui a édité les sept pièces¹²³, incline à croire qu'elle est aussi de lui; son ancienneté est en tout cas garantie par un papyrus du VIe-VIIe siècle qui nous en a transmis un fragment¹²⁴. La seconde (Δεῦτε πάντες πιστοὶ προσκυνήσωμεν) et la troisième (Δεῦτε προσκυνήσωμεν, δεῦτε ἱκετεύσωμεν), sortes d'invitatoires où sont évoqués la Trinité et le monde céleste tout entier, sont si proches pour le contenu qu'on peut soupçonner l'une d'être un remaniement de l'autre. Mais, alors que la prière Δεῦτε πάντες est à proprement parler un hymne κατὰ στίχον, dans l'autre on voit s'ébaucher un partage en ~~en~~ petites strophes, formées de deux kôla heptasyllabiques assez réguliers, tous proparoxytons, et d'un kôlon qui varie de onze à treize syllabes et dont les accents sont très flottants. Pour anciennes qu'elles soient,¹²⁵ ces pièces ne nous retiendront pas, car elles n'ont vraiment pas grand chose à voir avec le kontakion. Celui-ci, sans doute, est assez plastique pour prendre les tons les plus variés, y compris celui de la προσευχή: l'hymne Τοῦ φοβεροῦ δικαστοῦ, de Romanos, que son acrostiche qualifie d'auteurs de προσευχή, n'est pas autre chose.¹²⁶ Mais la contrainte imposée par le refrain entraîne le mélode à traiter son sujet d'une manière fort différente.

L'hymne κατὰ στίχον et le kontakion, s'ils ne sont pas contemporains, ont du moins coexisté pendant une partie de leur histoire, et les deux genres étaient trop différents pour ne pas évoluer à part l'un de l'autre. Nous ne nous risquerions pas à dire, en tout cas, avec K. Mitsakis¹²⁷, que le premier a été éliminé par le second. Il en est de l'hymne κατὰ στίχον par rapport au kontakion comme de celui-ci par rapport au canon: n'occupant pas la même place dans la liturgie, ils n'ont pu se faire concurrence. L'hymne κατὰ στίχον est un genre liturgique à proprement parler, ce que n'est pas le kontakion: il se présente sous la forme d'une prière ou d'une invitation à prier, non sous celle d'une prédication. Et comme, dans cet emploi, il ne pouvait évidemment remplacer les formules déjà anciennes et vénérables qui servaient traditionnellement à la louange divine, à l'action de grâces, à l'intercession ou à l'offrande, il était fatal que son extension demeurât ~~restreinte~~^{restreinte}; il n'avait, pour faciliter son insertion dans le culte, ni le caractère paraliturgique du kontakion, ni l'attribution précise et limitée du canon, dont la forme vague et la plasticité ne doivent pas nous faire oublier qu'il était seulement, au début, un commentaire lyrique des cantiques scripturaires.

Sans doute, parmi les pièces relevant plus ou moins du genre κατὰ στίχον, il y en a quelques-unes qui comportent des éléments formels appartenant au kontakion. Mais cela ne suffit pas pour établir une filiation directe; nous ignorons la date de ces poèmes et nous ne pouvons affirmer qu'ils n'ont pas emprunté ces éléments au kontakion déjà formé. Cette évolution vers le poème à forme fixe n'en est pas moins intéressante; c'est elle sans doute qui a donné naissance à des genres tels que le μεγαλυνάριον¹²⁸, qui à lui seul mériterait une étude. Malheureusement, elle ne nous a laissé que de rares témoins anciens, ou qu'on peut supposer anciens. Le fait qu'ils aient tous été conservés par des manuscrits italiens plaide en faveur de leur antiquité.

Trois de ces poèmes ont en commun d'être composés de distiques ou de tétrastiques reliés par un acrostiche alphabétique. Le premier est un hymne de la Nativité, "Αναρχος θεός¹²⁹, qui comprend

vingt-six distiques et non vingt-quatre, car un second distique ~~Q~~a été ajouté, sans doute après coup, pour que, après l'invocation au Christ, la pièce se terminât par une invocation à la Vierge; il y en a aussi un au début qui ne fait pas partie de l'acrostiche, mais qui n'est pas non plus un prooimion, car il a la même structure métrique que les autres, et qui est la suivante: $\overline{\text{UUU}} \text{ -UU -UU} / \overline{\text{UUU}} \text{ -UU -UU}$. L'homotonie est remarquablement respectée; l'isosyllabie aussi, à trois exceptions près qui peuvent s'expliquer par des synalèphes. Le second hymne: 'Αγκαλί-
ζεται χερσίν ou 'Αγκαλί¹²⁹ζου ταῖς χερσίν ^{sur l'Hyperante} / est ¹³⁰proche du premier par le style, mais il est écrit en tétrastiques de sept syllabes formant de petites strophes dont le premier kôlon peut s'allonger d'une syllabe:

(u)uu- uuu- / uu- uuu- / uu- uuu- / uu- uuu-

La tradition en est assez troublée; le texte a dû être remanié plusieurs fois, car aucun des témoins ne donne l'acrostiche intact, en revanche il arrive que des lettres soient doublées ou même triplées.

La troisième pièce est l'un des trois hymnes de la Semaine Sainte que nous avons mentionnés plus haut (p. 17): "Ἀρχοντες Ἐβραίων¹²⁹". D'après l'unique témoin que connaissait Fitra¹³⁰, il était chanté le Vendredi Saint pendant l'adoration de la croix, à la fin de none, et ses tétrastiques étaient intercalés entre les divisions du psaume 118, qui est alphabétique en hébreu; on en faisait donc un usage tout à fait analogue à celui des stichères. Les " strophes " sont, en principe, du type: a b / a b , mais en fait le rythme comme le mètre sont assez flottants, surtout dans les kôla impairs. On peut les représenter ainsi: $\text{-UU } \text{U-U(U)} / \text{UU-U } \text{U-UU} / \text{(U)-UU } \text{U-U(U)} / \text{UU-U } \text{U-UU}$
Le thème, qui est ^{en partie} celui des Impropères, le style, l'incertitude du rythme donnent une ~~assez défectueuse~~ impression d'ancienneté. P. Maas est d'avis qu'il ne faut pas ~~la~~ faire descendre ^{cette pièce} plus bas que le Ve siècle. Nous en détachons, pour qu'on puisse mieux en juger, les strophes qui rappellent le plus les Impropères, et qui ne sont pas dénuées d'un certain mérite littéraire:

"Ἦλοις προσηλώθης, ἀνεξίκακε κύριε,
ὁ ταῖς σαῖς παλάμαις πλαστουργήσας τὸν ἄνθρωπον.

Θανάτου ἐγεύσω θανατώσας τὸν θάνατον,
καὶ τοὺς τεθνεῶτας ὥς ἐξ ὕπνου ἀνέστησας.

Ἰούδας ἡρνήσατο, ὁ ληστής ὡμολόγησε
γυμνὸν θεασάμενος τὸν τὴν κτίσιν κοσμήσαντα.

"Ὁξος ἐν τῇ σπόγγῃ καὶ χολήν σε ἐπότισαν
τὸν ἐν γῇ ἀνύδρῳ ποταμοὺς ἀναβλύσαντα.

Πιλάτῳ ἔδωκαν τὸν σωτῆρα οἱ ἄνομοι
τὸν διδόντα νόμον μὴ φονεύειν τὸν δίκαιον.

" Avec des clous on t'a cloué, Seigneur patient dans l'épreuve,
toi qui de tes mains as formé l'homme.

" Tu as goûté à la mort, toi qui as mis à mort la mort et comme
d'un sommeil as réveillé les morts.

" Judas a renié, le larron a confessé, en le voyant nu, celui
qui a donné sa parure¹³¹ à la création.

" Avec l'éponge ils t'ont abreuvé de vinaigre et de fiel, toi
qui avais fait jaillir des fleuves sur une terre aride.

" Les hommes sans loi ont livré à Pilate le Sauveur qui a donné
pour loi de ne pas tuer le juste. "

On remarquera la façon originale dont le thème est traité: ce qui est opposé aux outrages subis par le Christ, ce ne sont pas les bienfaits prodigués par Yahvé à son peuple élu lors de la sortie d'Egypte et dans le désert, c'est toute l'activité du Logos créateur, ce qui est une manière d'étendre à toute la race humaine la responsabilité du déicide. On retrouve parfois la même idée chez Romanos, par exemple dans l'hymne de la Passion, str. 14: " Celui qui a fixé les colonnes de la terre... est lié à une colonne. " ¹³²

D'autres hymnes sont pourvus non seulement d'un acrostiche - toujours alphabétique -, mais aussi d'un refrain. C'est le cas de l'hymne à la Vierge "Ἀχραντε μήτερ Θεοῦ, qui est une sorte de

μεγαλυνάριον: le refrain, d'ailleurs quelque peu inconstant¹³³, est σὲ μεγαλύνομεν. En fait, c'est une prière κατὰ στίχον, dont le rythme paraît être: $\bar{\text{u}}\text{u} - \text{u} - (-) / \text{u} - \text{u} - \text{u} - \text{u} - \text{u}$. Deux autres pièces sont plus originales; ce sont deux des trois hymnes de la Semaine Sainte publiés par Pitra, l'un sous le titre de Idiomelum Palmarum, l'autre sous celui de Improperia¹³⁴. Ils ont en commun la disposition de l'acrostiche, qui est alphabétique, mais distribué à raison de quatre lettres par strophes: celles-ci sont divisées en quatre périodes qui n'ont rien de commun pour le rythme, de sorte qu'il n'y a que six strophes par poème. L'hymne des Rameaux, Ἰσμία καινόν, est assez proche d'un kontakion, mais n'en a ni le prooimion ni l'unité interne; chaque strophe est un petit cantique indépendant, précédé d'une introduction du genre: " Nous te chantons... ", ou: " Les enfants louaient le Christ en ces termes... " C'est peut-être un vieux cantique de procession qui a fait partie de la liturgie de Jérusalem; en tout cas, c'est une prière collective, qui a sûrement ~~été~~ été en rapport étroit avec une liturgie vivante d'où le texte, d'ailleurs plutôt banal, tire tout son prix. Le rythme est flottant, ce qui pourrait tenir en partie à une tradition troublée. Du moins il est clair que nous n'avons plus affaire à un hymne κατὰ στίχον: les onze kōla qui composent chaque strophe sont de structure différente.

L'autre hymne, Ἐθήρευσάν με ἄνθρωποι, a dû faire partie d'un office du Vendredi Saint. Comme il est le seul de la série à présenter à la fois un acrostiche, un refrain et un prooimion, on pourrait penser qu'il est plus proche que tous les autres de la formule du kontakion. Il n'en est rien, car l'essentiel lui manque: on ne peut y discerner aucun rythme régulier. Il s'agit d'un véritable psaume, dont l'auteur n'a pas voulu déformer les citations bibliques en les adaptant à un mètre quelconque: on est très loin de la liberté du kontakion envers les textes sacrés. La couleur biblique de cette pièce est en effet très accentuée: " est enim veluti pagina saneta, divinis ubique verbis afflata ", dit Pitra qui en a apprécié la réelle beauté. Elle est écrite à

la première personne: c'est le Christ qui est censé parler pour se plaindre de ses persécuteurs¹³⁵. Le refrain ne peut donc être une invocation; c'est au contraire le cri des Juifs: " A mort ! A mort ! Crucifie-le ! " Les strophes sont faites de deux éléments habilement entremêlés: un récit fragmentaire de la passion, où le refrain oblige à revenir toujours à la scène de la condamnation à mort, et des réminiscences des psaumes que la liturgie du Vendredi Saint applique au Messie souffrant, notamment du psaume 21 qui est cité dès le début. On ~~ne~~ cite ici le prooimion et les deux premières strophes.

Ἐθήρευσάν με ἄνομοι ὥς λέων ὠρυόμενοι·
κατ' ἔμοῦ προσπίπτοντες τῷ Πιλάτῳ ἔλεγον·
Ἄρον, ἄρον, σταύρωσον τὸν ἁμαρτίαν μὴ ποιήσαντα.

Ἀνάστηθι, κύριε, πρόφθασον αὐτοὺς καὶ ὑποσκέλισον αὐτούς·
Βαδίζουσι γὰρ ὁδοὺς οὐκ ἀγαθὰς·
Γέμει τὸ στόμα αὐτῶν ἁρᾶς καὶ πικρίας καὶ δόλου·
Δόντες με κριτηρίῳ καὶ ἐβόησαν λέγοντες·
Ἄρον, ἄρον, σταύρωσον τὸν ἁμαρτίαν μὴ ποιήσαντα.

Ἐρωτῶσί με πειράζοντες· " Σὺ εἶ ὁ Χριστός;
Ζῶν ἄλλοις παρέσχες, σῶσον σαυτόν,
" Ἡ εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, φανέρωσον ἡμῖν. "
Θανατῶσαί με φλεγόμενοι καὶ ἐβόησαν λέγοντες·
Ἄρον, ἄρον, σταύρωσον τὸν ἁμαρτίαν μὴ ποιήσαντα.

" Les impies m'ont pourchassé, rugissant comme le lion. En se ruant sur moi, ils disaient à Pilate: A mort ! A mort ! Crucifie celui qui n'a pas commis le péché.

" Lève-toi, Seigneur, préviens-les et fais-les trébucher, car ils marchent sur des chemins qui ne sont pas bons. Leur bouche est pleine de malédiction, d'amertume et de fourberie. En me livrant au tribunal, ils ont même crié: A mort ! A mort ! Crucifie celui qui n'a pas commis le péché.

" Ils me demandent pour me tenter: ' C'est toi le Christ ? Tu
 " as rendu la vie à d'autres, sauve-toi toi-même, ou si tu es le
 " fils de Dieu, fais-nous le voir. ' Brûlant de me mettre à mort,
 " ils ont même crié: A mort ! A mort ! Crucifie celui qui n'a
 " pas commis le péché. "

Il n'est pas impossible, malgré leur absence - peut-être provisoire - dans les manuscrits orientaux, que ces pièces proviennent d'un hymnaire de Jérusalem et soient des adaptations plus ou moins adroites de madrašê, ainsi d'ailleurs que l'hymne "Αρχοντες Ἐβραίων. Ce qu'il s'y trouve de plus notable peut-être, c'est que le prooimion n'apparaît que dans l'hymne Ἐθήρευσάν με, c'est-à-dire dans la pièce où le refrain a atteint son plus grand développement: cela pourrait confirmer l'hypothèse que nous avons déjà avancée, et qui fait du prooimion une dépendance du refrain, un moyen commode d'apprendre celui-ci au public avant le début de l'hymne proprement dit, afin qu'il puisse le répéter après chaque strophe. Quant au reste, ces poèmes ~~qui sont postérieurs~~ ¹³⁶ ~~des hymnes syriaques~~ ne sont pas encore proches du kontakion; entre celui-ci et les genres poétiques syriaques ou leurs adaptations grecques, il y a une faille qu'il n'est pas actuellement possible de combler, et l'on ne saurait admettre sur ce point le jugement d'Emereau: " De saint Méthode à saint Romanos, et durant les deux siècles qui les séparent l'un de l'autre, il n'y a rien dans la littérature grecque qui puisse leur servir d'intermédiaire... Il n'y a rien, dis-je, si l'on néglige, comme on l'a fait jusqu'ici, l'oeuvre grecque de saint Ephrem. Il y a tout ce que l'on cherche si l'on va de saint Méthode à saint Romanos par le diacre d'Edesse.¹³⁷ " Et l'on est en droit de mettre en doute l'existence de la "période d'isochronie " postulée par Emereau, et durant laquelle l'hymnographie grecque aurait adopté l'isosyllabie syriaque, mais ne l'aurait pas encore combinée avec l'homotonie¹³⁸; de cette période, en effet, nous n'avons aucun témoin sûr, et dans les pièces où l'homotonie est flottante, l'isosyllabie ne l'est pas moins.

3. PREMIERS KONTAKIA.

Des kontakia véritables, mais dont les éléments formels présentent un aspect assez archaïque pour qu'on puisse ^{les} considérer avec une quasi certitude comme antérieurs à Romanos, il y en a fort peu. Nous n'en connaissons que quatre; d'une popularité très inégale. Deux d'entre eux, l'Acathiste et le $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ 'Αδάμ, sont représentés dans tous les kontakaria; l'hymne sur Adam et Ève, Caïn et Abel, au contraire, n'a qu'un témoin qui est Q, et le fragment sur Elie n'est que dans CV.

L'hymne sur Adam et Ève, Caïn et Abel ¹³³ a probablement servi de kontakion au premier dimanche de carême jusqu'à l'établissement de la fête de l'Orthodoxie, qui l'a chassé du répertoire; c'est encore à cette date qu'il figure dans Q, à la suite de l'hymne 'Ο ἀπερίγραπτος λόγος qui est commun à tous les témoins, excepté D, et d'un fragment consacré aussi à la fête de l'Orthodoxie. Il fait partie, en effet, du vieux cycle quadragésimal qui allait du dimanche de l'apokréôs au Mardi Saint, et qui, brouillé dans la suite par l'insertion de fêtes dominicales qui n'ont aucun rapport avec le carême, telle la fête de l'Orthodoxie, nous a été cependant conservé, au moins en partie, par le kontakarion de Patmos. Nous en traitons au chapitre 2 ¹⁴⁰. Le sujet du poème, en accord avec sa position entre un dimanche consacré au souvenir d'Adam et un dimanche où l'on évoque Noé et le déluge, nous est un garant de son ancienneté, puisque l'hypothèse de son insertion tardive irait en sens contraire de l'évolution du Triodion.

La pièce, qui est à acrostiche alphabétique, tient encore de l'hymne κατὰ στίχον par la structure de sa strophe, la plus simple que l'on rencontre dans la ~~Μουσὴ τοῦ Μοναχικοῦ~~ collection des hirmoi de kontakia, et qui ne paraît pas avoir fourni de prosomoia ¹⁴¹. Il y a cinq kôla, trois de onze syllabes exactement semblables, un quatrième dont tous les accents ont été décalés d'une syllabe par rapport au type précédent, et ^{un} refrain plus court d'une syllabe; le mètre est donc caractérisé par les ~~Μουσὴ~~

hendécasyllabes, qui sont les kôla de beaucoup les plus fréquents dans les hymnes κατὰ στίχον, et par la prédominance du rythme ternaire, commune à ces hymnes et à des hirmoi de kontakia anciens comme ceux d'Anastase et de Kyriakos. On peut partager la strophe en deux distiques formant chacun une petite période, ce qui donne:

-ûu -uu -uu -u / -ûu -uu -uu -u
 -ûu -uu -uu -u / u-u u-u u-u u-
 | u-u -uu -uu- | ¹⁴²

Ce rythme de mélopée ressemble à celui de l'hymne funèbre d'Anastase et convient bien au récit désolé des crimes et des tribulations de nos premiers parents. La brièveté de la strophe est telle que le prooïmion est plus long qu'elle, et d'une structure plus savante, ce qui est un cas ^{presque} unique; il n'est pas impossible que le prooïmion soit plus tardif que le reste, et que le poème n'en ait primitivement pas comporté. Le style est narratif; mais le refrain, à partir de la strophe 5, n'est plus rattaché par aucun lien logique au texte qui le précède, de sorte que les oikoi qui décrivent la chute d'Adam, le forfait et la punition de Caïn, la douleur des parents d'Abel, se terminent bizarrement par un cri d'admiration: " Oh ! Quel honneur l'homme a reçu ! " Une telle ^{indépendance} ~~autonomie~~ du refrain, qu'on retrouve, par exemple, dans l'hymne de Romanos sur le Sacrifice d'Abraham, paraît être un indice d'ancienneté. Le caractère de l'hymne sera suffisamment indiqué si l'on en cite le prooïmion et les premières strophes:

Ταῖς χερσὶ πλαστουργήσας τὸν ἄνθρωπον

ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐτίμησας, κύριε·

εἰκόνα τῆς <σῆς> αἰδιότητος ἐποίησας αὐτόν·

ὅθεν θαυμάζοντες τὴν φιλανθρωπίαν σου λέγομεν·

Ὡ πόσην ἄνθρωπος ἔσχε τιμὴν.

"Ἀναρχος ὢν ὁ τὰ πάντα ποιήσας,

ἀρχὴν τοῖς κτίσμασι δοῦναι θελήσας,

μετὰ τὸ πέρας τοῖς πέρασι θεῖναι

ἐσκέπτετο δοῦναι δεσπότην τῇ γῇ.

Ὡ πόσην ἄνθρωπος ἔσχε τιμὴν.

Βουλευομένου θεοῦ περὶ τούτων,
αἱ στρατιαὶ τῶν ἀγγέλων ἠπόρουν
τίς ἐξ αὐτῶν κομιεῖται τὸ κράτος
καὶ τῆς οἰκουμένης ὁφθῇ βασιλεύς.

Ὁ πόσῃν ἄνθρωπος ^{ἔσχε} τιμὴν.
Γῆν δὲ λαβὼν καὶ τὸν χοῦν ἐμψυχώσας
ἐνοῖ τῇ κόνει εἰκόνα ἰδίαν,
καὶ τὸν Ἀδὰμ αὐτοκράτορα δείξας
ὑπέταξε πάντα τοῖς τούτου ποσίν.
Ὁ πόσῃν ἄνθρωπος ἔσχε τιμὴν.

Δένδρων δὲ πάντων λαβὼν ἐξουσίαν
ἄνευ φυτοῦ τοῦ ζῶνι ἀφαιροῦντος,
ἐκτὸς ἐνὸς κυριεύει τῶν πάντων
καὶ ἐν τῇς τῶν ὄλων στερεῖται τρυφῆς.
Ὁ πόσῃν ἄνθρωπος ἔσχε τιμὴν.

Εὖα συνόμιλος γέγονεν ὄφεις
θεοποιίας συρίζων ἀπάτην,
καὶ τὸν πρωτόπλαστον ἄπλαστον δείξας
καρπὸν ἀναπεῖθει φαγεῖν καὶ θανεῖν.
Ὁ πόσῃν ἄνθρωπος ἔσχε τιμὴν.

" Après avoir modelé l'homme de tes propres mains, tu l'as hon-
" noré plus que toute la création, Seigneur, car tu as fait de
" lui l'image de ton éternité. C'est pourquoi, nous émerveillant
" de ton amour pour l'homme, nous disons: Oh ! quel honneur
" l'homme a reçu !

" Celui qui est sans commencement et qui a fait toutes choses,
" voulant donner un commencement aux créatures, apres avoir mené
" à bonne fin le monde jusqu'à ses confins¹⁴³, méditait de donner
" un maître à la terre. Oh ! quel honneur l'homme a reçu !

" Tandis que Dieu en délibérait, les armées des anges se deman-
" daient qui d'entre eux obtiendrait l'autorité, qui l'on verrait

" roi de l'univers. Oh ! Quel honneur l'homme a reçu ! ¹⁴⁴

" Prenant de la terre et insufflant la vie à la glaise, il
 " unit à la poussière sa propre image ¹⁴⁵. Faisant Adam souverain
 " absolu, il mit le monde entier à ses pieds. Oh ! Quel honneur
 " l'homme a reçu !

" Comme il a reçu la domination sur tous les arbres, excepté
 " sur la plante qui ôte la vie, il est maître de tout, hormis une
 " seule chose, et d'une seule chose la jouissance lui est refusée
 " dans l'univers. Oh ! Quel honneur ^{l'homme} a reçu !

"
 " Conversant avec Eve, le serpent lui siffle l'imposture de la
 " déification, et faisant du premier créé un naïf ¹⁴⁶, il le per-
 " suade de manger du fruit pour en mourir. Oh ! Quel honneur
 " l'homme a reçu ! "

L'adaptation adroite de la syntaxe au rythme, la densité de l'expression, le goût pour les jeux de mots annoncent déjà Romanos; on a l'impression que les deux mélodes ont été élevés à la même école. Des qualités plus affirmées encore se reconnaissent dans le θρῆνος 'Αδάμ, qui fait partie de la même série quadragésimale et pénitentielle, mais a eu la chance de n'être pas expulsé des kontakaria, du fait que le dimanche τῆς τυροφάγου n'a pas été annexé par le sanctoral. Il est d'un aspect moins archaïque que le précédent hymne. On y voit apparaître pour la première fois l'acrostiche-titre, certainement plus récent que l'acrostiche alphabétique; le refrain ~~se~~ s'ajoute à la strophe avec un plus grand souci de cohérence, et souvent lui est directement relié. La structure métrique, encore très simple, compte davantage de kôla, de cinq types différents si l'on compte le refrain. Surtout, alors que dans l'hymne sur Adam et Eve, Caïn et Abel l'auteur évitait tout discours direct, celui du θρῆνος 'Αδάμ se risque à faire parler Adam, et même à lui faire esquisser un dialogue avec Dieu. C'est du reste un vrai poète, et en même temps un versificateur rompu à l'art d'utiliser un hirmos que la brièveté des kôla rend plus difficile que celui de la pièce précédente ¹⁴⁷. Il ⁽⁸⁾su fort bien composer son poème. La manière dont, à

partir de la strophe 13¹⁴⁸, il articule aux plaintes d'Adam chassé du paradis l'annonce de la rédemption, en se servant pour transition du détail des tuniques de peau dont Dieu revêtit les premiers hommes, figures du Christ que " revêtitra " le baptisé¹⁴⁹, est d'une remarquable habileté; et il n'est pas défendu de trouver un certain souffle romantique dans les lamentations d'Adam qui prend la nature à témoin de son malheur. L'ouvrage a été malheureusement défiguré par l'addition de quatre strophes formant le mot 'Αδάμ, qui s'ajoute à l'acrostiche primitif: εἰς τὸν προτόπλαστον (sic), où le faussaire se trahit par l'absence de coupe entre les kôla 1⁴ et 2¹ - donc à la fin d'un vers - et surtout par six kôla métriquement faux sur vingt-huit, alors que la partie authentique ne présente que deux infractions faciles à corriger¹⁵⁰. En outre, ces quatre strophes ne font que prolonger inutilement la prière finale en ajoutant une sorte de théotokion; Maas a donc certainement raison de les rejeter.¹⁵¹ Le prooimion, qui est plus long que la strophe, comme dans l'hymne ~~ἀνθ' ἡμῶν~~ sur les premiers hommes, pourrait être, lui aussi, une addition postérieure à la série des oikoi.

La structure métrique est celle-ci:

υ-υυ / υ-υυ / υ-υυ / υ-υυ
 υυ-υ υυ-υ / υὐ-υ υ-υ
 υ-υυ | υυ-υ¹⁵² / υ-υυ / -υυ υ-υ |

Il suffira, pour donner quelque idée de l'ensemble de l'ouvrage, de citer les six premières strophes, d'après P. Maas¹⁵³:

'Εκάθισεν 'Αδάμ τότε καὶ ἔκλαυσεν ἀπέναντι
 τῆς τρυφῆς τοῦ παραδείσου, χερσὶ τύπτων τὰς ὀψεις,
 καὶ ἔλεγεν· " Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα. "

'Ἰδὼν 'Αδάμ τὸν ἄγγελον ὥθῃσαντα καὶ κλείσαντα
 τὴν τοῦ θεοῦ κήπου θύραν, ἀνεστέναξε μέγα
 καὶ ἔλεγεν· " Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα. "

Συνάληθσον, παράδεισε, τῷ κτήτορι πτωχεύσαντι,
καὶ τῷ ἤχου σου τῶν φύλλων ἱκέτευσον τὸν πλάστην
μὴ κλείσῃ σε. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Τὰ δένδρα σου κατάκαμψον ὥς ἔμψυχα, καὶ πρόσπεσον
τῷ κλειδούχῳ, ἵνα οὕτως μείνης ἀνεφγμένος
τῷ κράζοντι. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Ὁσφραίνομαι τοῦ κάλλους σου καὶ τήκομαι μνησκόμενος
πῶς ἐν τούτῳ ἡύφραινόμην ἀπὸ τῆς εὐοσμίας
τῶν ἀνθέων. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Νῦν ἔπαθον ἃ ἔπαθον, νῦν ἔγνωκα ἃ εἶπέ μοι
ὁ θεὸς ἐν παρδείσῳ, ὅτι Ἐὖαν λαμβάνων
λανθάνεις με '. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα. "

" Adam s'assit alors et pleura devant les délices du paradis,
" se frappant les yeux^(S) de ses mains, et il disait: ' Miséricor-
" dieux, fais miséricorde à celui qui a failli. '

" Adam, en voyant l'ange repousser et fermer la porte du jardin
" divin, poussa un grand soupir en disant: ' Miséricordieux, fais
" miséricorde à celui qui a failli.

" Paradis, sois compatissant pour ton possesseur tombé dans la
" misère, et par le bruissement de tes feuilles, supplie le Cré-
" ateur de ne pas te fermer. Miséricordieux, fais miséricorde à
" celui qui a failli.

" Tes arbres, incline-les comme s'ils avaient une âme, et jette-
" toi aux pieds du porte-clés, pour rester à ce prix ouvert à
" celui qui crie: Miséricordieux, fais miséricorde à celui qui a
" failli.

" Je respire ta beauté, et je languis en me rappelant quel plai-
" sir je premais au parfum des fleurs. Miséricordieux, fais misé-
" ricorde à celui qui a failli.

" Maintenant je connais mon malheur, maintenant j'ai compris ce
" que Dieu m'a dit dans le paradis: En prenant Eve, tu m'oublies.¹⁵⁴
" ~~Μισέριχορδίου~~ - Miséricordieux, fais miséricorde à celui a failli. ' "

Le fragment 'Ηλίαν τὸν Θεσβίτην, sur Elie et la veuve ¹⁵⁵, dont nous avons déjà parlé, doit probablement être situé entre le θρηνοϋς 'Αδάμ et Romanos. Il se compose de sept strophes formant l'acrostiche: ὁ ψαλμός, et d'un prooimion dont le texte a de quoi rendre le lecteur perplexe:

'Ηλίαν τὸν Θεσβίτην	ὁ ἀναλαβὼν
ἐν ἄρματι πυρὸς	ἀπὸ γῆς πρὸς οὐρανὸν,
δός μοι τῆς ψυχῆς μου	τὸ παραμύθιον
καὶ τοῦ γήρως μου	τὸ στήριγμα.

Les deux derniers vers constituent le refrain, et dans toutes les strophes sont mis dans la bouche de la veuve réclamant son fils à Elie. Dans le prooimion, c'est l'auteur lui-même qui demande à Dieu " la consolation de son âme et le soutien de sa vieillesse ", ce qui est curieux. Faut-il comprendre que le poète ~~Μεταμορφωτής~~ était âgé, ou bien est-ce une maladresse commise par un remanieur qui aura introduit le prooimion après coup dans un kontakion qui n'en comportait primitivement pas ? Ce qui nous incline à admettre plutôt la seconde hypothèse, c'est que cette pièce ressemble beaucoup pour la forme au prooimion d'un hymne funèbre ancien, l'ἐπιτύμβιον μέλος, dont l'hirmos est le même: l'un des deux est un décalque de l'autre, or le second est d'une meilleure venue. En voici le texte:

Δυνάμει θεϊκῇ σου	ὁ ἀναγαγὼν
ἐκ πτώσεως φθορᾶς	τὸν 'Αδάμ πρὸς οὐρανοῦς,
σῶσον τοὺς ἐν πίστει	κεκοιμημένους
καὶ ἀνάπαυσον ὡς φιλάνθρωπος.	

Il faut aussi remarquer que, dans les lemmes des cinq hymnes écrits sur cet hirmos, connu seulement des témoins occidentaux, on trouve trois fois l'indication: πρὸς· Δυνάμει θεϊκῇ ¹⁵⁶, et une fois (précisément pour l'hymne sur Elie et la veuve): 'Εκ λάγκου, qui sont les premiers mots d'un hymne du 17 décembre sur le prophète Daniel. On peut se demander si le remanieur qui a ajouté un prooimion à l'hymne sur Elie n'avait pas sous les yeux un texte de l'ἐπιτύμβιον μέλος que son lemme donnait comme prooimion

de l'hymne d'Elias sur Daniel, de sorte que les trois poèmes en cause se succéderaient ainsi: hymne sur Elie (sans le prooimion), hymne sur Daniel, ἐπιτύμβιον μέλος, prooimion de l'hymne sur Elie. Par la suite, l'hymne funèbre, bien plus souvent employé que les autres, les aurait supplantés au point d'être considéré comme le véritable idiomèle.

La partie de l'hymne sur Elie que nous avons conservée est occupée par une discussion pathétique entre le prophète et la veuve, qui commence assez brusquement, et où la femme a le dernier mot; le refrain y est toujours très adroitement amené. La suite devait contenir, comme dans l'Ephrem grec, Basile de Séleucie et Romanos⁴⁵⁷, un dialogue entre Elie et Dieu, dont l'acrostiche donnait peut-être le nom de l'auteur. Le schéma métrique des strophes, établi d'après l'ensemble des pièces qui suivent cet hirmos et dont le total est de 35 strophes, a 94 à 97 syllabes, soit un peu plus que l'hirmos Αὐτὸς μόνος, sans tenir compte du refrain, bien entendu. Sur 21 irrégularités métriques que l'on relève dans ces 35 strophes, 13 sont imputables à l'hymne sur Elie, sans qu'on puisse dire si un tel flottement, qui affecte surtout les kôla du premier vers, tient à l'ancienneté de la pièce ou à une tradition altérée.

De l'Acathiste, on ne parlera ici que très brièvement: il faudrait un volume entier pour exposer en détail les questions que pose^{nt} le texte et la tradition de ce kontakion, le plus célèbre de tous. On commencera par rappeler qu'il se compose sous sa forme actuelle d'un prooimion et de vingt-quatre strophes formant un acrostiche alphabétique, réparties en deux types différents. Les strophes paires ont huit kôla d'un total de soixante deux syllabes, terminés par le refrain: ἀλληλούϊα. Les strophes impaires ont en plus vingt kôla de cent cinquante syllabes, soit deux cent douze en tout, et leur refrain est: χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε. " salut, épouse sans épousailles ". Ces vingt kôla sont occupés par une litanie de douze " chérétismes ", sortes d'invocations commençant toutes par le mot χαῖρε; la formule a connu un immense succès et a été très souvent imitée. Les strophes paires et la

première partie des strophes impaires forment, dans la ~~deuxième~~ première ^(moitié de l'hymne) ~~deuxième~~, un récit de l'Incarnation, de l'Annonciation jusqu'à la fuite en Egypte et à la Présentation; dans la ~~deuxième~~ ^{seconde} ~~deuxième~~, un commentaire lyrique de ce récit, où se mêlent un encôsmion au Christ et un autre à la Vierge. Quant aux séries de chérétismes, un art très subtil et très savant les met souvent en harmonie, dans chaque strophe impaire, avec la partie du récit ou de l'encôsmion qui en forme le début. Nous citons ici, à titre d'exemple, le premier oikos, en priant le lecteur de nous excuser si nous n'avons pas su rendre dans la traduction la beauté de cet intraduisible poème.

"Αγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη
 εἶπεῖν τῇ θεοτόκῃ τὸ " χαῖρε ",
 καὶ σὺν τῇ ἁσμάτῃ φωνῇ σωματούμενόν σε θεωρῶν, κύριε,
 ἐξίστατο καὶ ἴστατο κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
 5 " Χαῖρε δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει, χαῖρε δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·
 χαῖρε τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις,
 χαῖρε τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις·
 χαῖρε ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς,
 χαῖρε βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
 10 χαῖρε ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθεῖδρα,
 χαῖρε ὅτι βαστάξεις τὸν βαστάζοντα πάντα·
 χαῖρε ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον,
 χαῖρε γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
 χαῖρε δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις,
 15 χαῖρε δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης·
 χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε. "

" Un ange du premier rang fut envoyé du ciel pour dire à la
 " mère de Dieu: " Je te salue ". Et à la voix incorporelle te
 " voyant prendre un corps, Seigneur, il se tint là tout inter-
 " dit, lui clamant de telles paroles: " Salut, toi par qui la
 " joie s'allumera; salut, toi par qui la malédiction s'éteindra.
 " Salut, réconciliation du déchu, Adam; salut, rédemption des
 " larmes d'Eve. Salut, cime que ne sauraient gravir des raison-

" nements humains; salut, abîme que ne sauraient pénétrer même
 " des yeux d'anges. Salut¹⁵⁸, car du roi tu es le siège; salut,
 " car tu portes celui qui porte tout. Salut, étoile qui rends vi-
 " sible le soleil; salut, ventre de l'incarnation divine. Salut,
 " toi par qui la création se rénove; salut, toi par qui le Créa-
 " teur se fait nourrisson. Salut, épouse qui n'as pas d'épou-
 " sailles. "

L'Acathiste, en qui il n'est pas défendu de voir la meilleure réussite de la poésie et même de la littérature byzantine, est avec l'hymne funèbre d'Anastase le seul kontakion qui soit passé en entier dans l'office, où il a d'abord figuré à la date du 25 mars - l'Annonciation - que lui assignent tous les kontakaria;¹⁵⁹ de là, il a émigré dans le Triodion, au samedi de la 5e semaine de carême qui lui a emprunté son nom. Aussi sa tradition manuscrite est-elle très riche, et elle est loin d'avoir été complètement utilisée. Il en existe une version slavonne, une arabe, une latine¹⁶⁰, cette dernière faite entre le troisième quart du VIIIe siècle et le milieu du IXe, d'après Huglo, qui la croit exécutée à Saint-Denis sur un manuscrit venu de Rome¹⁶¹. Le texte de ce manuscrit était très proche de celui que donne~~nt~~ le kontakarion italien¹⁶².

Le problème de la date de l'Acathiste est, comme^{on} le sait, lié à celui de son auteur et à celui de son prooimion. L'acrostiche étant alphabétique, l'hymne est anonyme, et aucun lemme n'indique le nom de l'auteur. Le prooimion est, dans tous les témoins, Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, qui a servi de modèle aux trente-cinq prosomoia de cet hirmos, très populaire malgré sa difficulté et la longueur de l'oikos¹⁶³. Cette pièce bien connue est un petit hymne d'action de grâces à la Vierge qui a, comme un général, combattu pour la ville et l'a sauvée d'un grand danger. Un autre prooimion, très court, est donné seulement par V et se retrouve dans P comme second prooimion de l'hymne Τῷ ἀρχαγγέλῳ Γαβριήλ, dont ce recueil est le seul témoin et qui est un prooimion de l'Annonciation¹⁶⁴. En voici le texte:

Οὐ παύομεθα κατὰ χρέος ἀνυμνοῦντές σε, θεοτόκε,
καὶ λέγοντες. " Χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε ".

Enfin, un tropaire qui n'est donné par aucun kontakarion, mais qui figure en tête de l'office de l'Acathiste: Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, est considéré par P. Krypiakiewicz¹⁶⁵, H.-G. Beck¹⁶⁶, et par le dernier éditeur de l'hymne, C. A. Trypanis¹⁶⁷, comme le véritable prooimion primitif. Que ces deux dernières pièces soient plus anciennes que Τῇ ὑπερμάχῃ στρατηγῇ, il n'y a pas à en douter. L'une se recommande par son laconisme, l'autre par son style, par la régularité de la structure métrique et, au vers 2^e, par la synalèphe Ἰωσήφ qui est d'un type fréquent chez Romanos¹⁶⁸. Elles peuvent dater du VI^e siècle, ce qui ne signifie pas qu'elles soient primitives: il est fort possible que le poème, qui ne comporte pas de refrain unique et invariable comme c'est la règle dans les autres kontakia, n'ait pas reçu dès l'abord de prooimion, car nous croyons que l'existence de celui-ci est liée à la nécessité d'indiquer le refrain avant le début de la série des oikoï.

L'Acathiste, on l'a fait souvent remarquer, n'est pas plus un poème de l'Annonciation qu'il n'est un poème quadragésimal. C'est un hymne à l'Incarnation, où l'accent est mis plus particulièrement sur le rôle de la Vierge dans l'économie de ce mystère. Il peut donc être antérieur à l'établissement de la fête du 25 mars à Constantinople, qui eut lieu sous Justinien, entre 530 et 553 environ¹⁶⁹. ~~Sur cette question, voir les travaux de P. Krypiakiewicz~~ Krypiakiewicz a soutenu, avec raison, à ce qu'il nous semble, que l'hymne a été composé pour l'ancienne fête qui se célébrait le 26 décembre en l'honneur de la Mère de Dieu. Mais il a dû être chanté aussi à d'autres occasions, dont l'une est restée célèbre: c'est la levée du siège de Constantinople attaquée par les Avars et les Perses de juin à août 626, ~~et~~ défendue par le patrice Bonus et animée à la résistance par le patriarche Sergius. L'événement est relaté en détail dans le synaxaire de Constantinople, sur la foi duquel on a longtemps cru que l'Acathiste avait été composé pour la fête nocturne improvisée lors de la victoire; aussi le trouve-t-on souvent publié sous le nom de Sergius, dont le nom n'apparaît pourtant dans

la tradition manuscrite qu'au XIII^e siècle¹⁷⁰ or, il n'y a rien de tel dans le synaxaire; le texte dit seulement: "Ο γε μὲν θεοφιλῆς τῆς Κωνσταντίνου λαὸς τῇ θεομήτορι τὴν χάριν ἀφοσιούμενοι ὁλονύκτιον τὸν ὕμνον καὶ ἀκάθιστον αὐτῇ ἐμελώδησαν, ὥς ὑπὲρ αὐτῶν ἀγρυπνησάση...¹⁷¹" Le dévot peuple de la ville de Constantin, vouant sa reconnaissance à la Mère de Dieu, lui chanta l'hymne toute la nuit et sans s'asseoir, parce qu'elle avait veillé pour sa défense... " Si le poème qui prit ce jour-là le nom d'Acathiste n'était probablement pas le seul hymne dédié à la Vierge, c'était certainement déjà le plus populaire. En tout cas, ce qui était nouveau dans cette agrypnie, ce n'est pas l'hymne lui-même, qui n'est sûrement pas un ouvrage de circonstance: c'est le fait qu'on le chanta debout, en signe de triomphe, et c'est vraisemblablement aussi le prooimion τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, qui a pu chasser définitivement un autre prooimion plus ancien, mais peut-être plus récent que l'hymne. Il faut signaler que dans le prologue de la traduction latine, qui remonte à l'original grec, c'est le siège de 717-718 qui est donné comme origine au prooimion, et le patriarche comme son auteur; on lui attribue ^(aussi) le déplacement de la fête au 25 mars. Huglo¹⁷² accepte ces données, qui sont pourtant bien douteuses. Comme le fait remarquer C. A. Trypanis¹⁷³, la tradition était déjà établie d'utiliser l'Acathiste comme une sorte de Te Deum; on l'avait ^{encore} ~~même~~ chanté à ce titre après l'attaque arabe de 673¹⁷⁴, et il est peu probable qu'on ait attendu celle de 717-718 pour donner à l'hymne la forme d'un chant de victoire.

La tradition de l'office de l'Acathiste ne nous renseigne donc que sur son emploi, et pas même d'une manière très sûre ni très complète. Il semble, d'après le synaxaire, qu'une fête de l'Acathiste ait été établie au mois d'août en commémoraison du siège de 626, mais elle ne s'est pas maintenue dans le calendrier¹⁷⁵. A cette époque, chantait-on déjà l'hymne au 25 mars et non plus au 26 décembre ? Nous n'en savons rien. Quant à son origine et à son auteur, on en est réduit à des hypothèses. Les repères chronologiques qu'on a cru y déceler, en torturant plus ou moins le

texte, sont sans réalité. Le vers: χαῖρε τῶν Ἀθηναίων - τὰς πλοκάς διασπῶσα (str. 17, v. 2) n'est pas une allusion à la fermeture de l'Ecole d'Athènes^{em 529, 476}, mais un lieu commun qu'on trouve déjà chez Jean Chrysostome et qui évoque saint Paul comparaissant devant l'Aréopage⁴⁷⁷. Le vers: χαῖρε τύραννον ἀπάνθρωπον - ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς (str. 9, v. 10) ne désigne ni Phocas⁴⁷⁸, ni Chosroès II⁴⁸⁰, mais simplement Satan. Le vers: χαῖρε πυρὸς προσκύνησιν σβέσασα (str. 9, v. 14) se rapporte à l'adoration des mages et n'a rien à voir avec la destruction du temple des pyrolâtres à Ganzak en Arménie, vers 624. Il est, d'ailleurs, d'une étrange méthode que de vouloir à tout prix trouver des allusions aux événements contemporains dans un texte où l'histoire du monde est vue sub specie aeterni.

Les seuls éléments de datation sérieux dont nous disposons sont d'ordre métrique et d'ordre littéraire. L'Acathiste a, pour les oikoi du moins, un prosomoion qui est signé de Romanos: c'est l'hymne sur la Tentation de Joseph. Que celui-ci soit le véritable idiomèle, comme le conjecture K. Mitsakis¹⁸¹, on ne saurait l'admettre, car il est trop évident que l'hirmos a été conçu en fonction des chérétismes, et ce n'est qu'à force de virtuosité que Romanos y a plié une narration coupée de dialogues. L'Acathiste ne peut donc pas être postérieur à Romanos, et même, croyons-nous, aux débuts de Romanos, car l'hymne de la Tentation de Joseph nous paraît être une oeuvre de jeunesse¹⁸². D'autre part l'auteur, qui a été influencé par la théologie du concile d'Ephèse, connaissait l'Ephrem grec et les homélies de Basile de Séleucie, dont on trouve des réminiscences dans son texte¹⁸³. Cela nous oriente vers la Syrie, lieu très probable de la composition de l'hymne. Du reste, la fête du 26 décembre est vraisemblablement d'origine palestinienne¹⁸⁴, et a dû être connue en Syrie avant de l'être à Constantinople. Comme la carrière de Basile de Séleucie se situe dans la seconde moitié du Ve siècle, on peut raisonnablement placer la composition de l'Acathiste entre la fin de ce siècle et le premier quart du VIe. Il serait imprudent de vouloir préciser davantage.¹⁸⁵

Il va sans dire que cette datation, toute vague qu'elle est, n'en exclut pas moins que l'auteur de l'Acathiste soit Sergius, Georges Pisidès¹⁸⁶, le patriarche Germain, d'ailleurs connu comme mélode, voire Photius¹⁸⁷ ou Apollinaire de Laodicée¹⁸⁸. La seule hypothèse qui mérite examen est celle qui en fait un ouvrage de Romanos. Elle s'appuie surtout sur une note ajoutée au XVII^e siècle dans la marge d'un manuscrit du XIII^e siècle, le cod. Thessalonicensis Blataion 41 (f. 193^v): οὔτοι οἱ θεῖτοι οἴκοι οὐκ εἰσὶν ὥς τινες λέγουσιν Σεργίου τοῦ τηνικάυτα τὸν θρόνον κο[σμοῦντα] Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ Ῥωμα[νοῦ οὗ ἡ ἐπίκλησις ὁ] μελωδός· δὴλον^{δὲ} τοῦτο ἀπὸ τῶν ἱστορηθέντων[v].¹⁸⁹ Il s'agit évidemment là d'une simple conjecture et non d'un témoignage ancien. Néanmoins l'attribution à Romanos, soutenue par Krypiakiewicz, a été considérée comme probable ou tout au moins acceptable par de nombreux philologues, entre autres E. Pantelakis, Marjorie Carpenter, E. Mioni, M. Huglo, C. A. Trypanis, K. Mitsakis¹⁹⁰. Nous avons avoir bien de la peine à les suivre. Les arguments dont on appuie ordinairement cette hypothèse sont loin d'emporter la conviction. Les incontestables réminiscences de l'Acathiste que l'on trouve çà et là chez Romanos prouvent seulement que le mélode le connaissait et l'appréciait - ce qui n'a rien d'étonnant - et aussi qu'il lui est arrivé d'utiliser les mêmes sources, ce qui est sûr en ce qui concerne Basile de Séleucie. L'enseignement dogmatique sur l'Incarnation n'a ~~peu~~ chez Romanos, quoi qu'en dise Krypiakiewicz, rien d'assez original pour qu'on puisse reconnaître sa main dans l'Acathiste. Enfin, si les chérétismes qui forment une brève litanie à la fin de la strophe 1 de l'hymne sur l'Annonciation ont une forme beaucoup plus simple que ceux de l'Acathiste, cela ne signifie pas, comme le soutient K. Mitsakis¹⁹¹, qu'ils soient plus anciens, car le rythme très coupé choisi par Romanos pour cette fin de strophe ne se prêtait pas à des chérétismes plus étendus. Nous irons jusqu'à dire que, durant vingt ans de commerce intime et assidu avec Romanos, jamais il ne nous a semblé reconnaître sa manière dans la marqueterie fine et minutieuse des chérétismes alternant avec le récit

qui résume sobrement, un peu à la manière d'un épyllion, les premiers chapitres de Luc et de Matthieu. Il y a dans l'Acathiste je ne sais quel lointain reflet d'alexandrinisme qui est étranger à l'art de Romanos. C'est là, nous l'avouerons, une impression toute subjective. Mais a-t-on vu souvent un peintre de fresques se transformer en orfèvre¹⁹² ?

Avec l'Acathiste prend fin la préhistoire du kontakion. Nous avons vu ce genre, sous une forme encore bien étriquée, s'adapter au récit dans l'hymne sur Adam et Eve, Caïn et Abel, et au discours direct, sous la forme du monologue, dans le θρῆνος 'Α-ὁδύμ. Dans l'Acathiste apparaît le dialogue, d'ailleurs restreint et timide encore. C'est peut-être entre le θρῆνος 'Αδάμ et l'Acathiste que la sôgithâ a commencé d'exercer une forte influence sur les premiers mélodes. Ceux-ci, à partir du VI^e siècle, vont avoir à leur disposition un instrument parvenu à sa forme définitive, et dont dès le début ils vont tirer des effets qui ne seront jamais égalés.

Mais ce n'est pas seulement la forme du kontakion qui va désormais rester stable; c'est aussi, et pour au moins deux siècles, la manière dont il s'insérera dans la liturgie. Si, en dehors de la liturgie très spéciale - notamment par son caractère fortement ambulatorie - de Jérusalem, les hymnes κατὰ στίχον ne semblent pas avoir connu le succès durable du kontakion, c'est peut-être parce que l'hymnologie des IV^e-V^e siècles avait la prétention de se mêler trop intimement à l'office canonial¹⁹³, où les moines, que cet office concernait les premiers, n'étaient pas prêts à l'accepter. Les temps n'étaient pas mûrs, et ils ne le seront sans doute qu'à la fin du VII^e siècle, lorsque le monachisme urbain, en contact forcément plus étroit avec le public, l'aura définitivement emporté sur celui du désert. Alors, le canon pourra se développer et même entraîner avec lui quelque chose du kontakion dans l'office. Mais au début du VI^e siècle, les poètes ecclésiastiques se sont résignés sagement à confiner l'hymne dans la paraliturgie de l'agrypnie faite essentiellement pour les laïcs, et qui ne pouvait ^{porter} ~~pas~~ ~~être~~ ombrager aux moines;

car, comme disait l'higoumène de Nitrie au moine Paul, l'usage des mélodies convient au λαός. C'est dans ces réunions nocturnes au programme plus ou moins libre que, à l'exemple des poètes syriens, les mélodes grecs se sont faits prédicateurs en fondant ensemble l'homélie et l'hymne pour créer le kontakion, sans doute limité d'abord au domaine syro-palestinien, puis répandu à Constantinople et de là dans tout l'empire. Ce sont donc sûrement des prêtres et des diacres cultivés et musiciens, non des moines, qui sont aux origines de ce mouvement de création; et leurs ouvrages sont peut-être les produits les plus caractéristiques de la culture de l'époque justinienne, où se rencontrent l'héritage antique et le legs des grands théologiens du I^{er} siècle, sans oublier l'apport très important de la jeune littérature syriaque.

Dans cette perspective, on peut prévoir que le déclin du kontakion sera lié beaucoup moins au succès du canon qu'à la décadence de ce type de culture, d'une part, et de l'autre à la transformation de l'agrypie et à l'accaparement de l'activité hymnographique par les moines. Il serait très désirable, si l'on veut faire progresser notre connaissance de l'histoire de l'hymnographie byzantine, que l'office de l'agrypie trouve son historien.

4. ELEMENTS FORMELS DU KONTAKION.

Κοντάκιον est à l'origine, comme on on sait, un terme général désignant un petit volumen. Ce peut être un diminutif de Κόνταξ, mais le mot est très rare¹⁹⁴ et κοντάκιον peut aussi bien avoir été formé sur κοντός, puisqu'on rencontre dès l'époque classique des dérivés en -άκιον de mots qui ne comportent pas le suffixe -ακ-¹⁹⁵. Du reste, quelle que soit son origine exacte, le sens n'en est pas changé: κοντός et Κόνταξ désignent tout deux la hampe, le bois d'un javelot ou d'un épieu, et κοντάκιον la baguette de bois sur laquelle était fixée l'extrémité du rouleau de papier; par métonymie, le mot n'a pas tardé à désigner le rouleau lui-même¹⁹⁶. Bien que rare, le terme est suffisamment attesté pour montrer que le texte transcrit sur ce rouleau pouvait être très divers. Ainsi, dans le typikon du monastère fondé par Irène Doukas avant 1118, la Mère-de-Dieu-pleine-de-grâce (Θεοτόκος ἡ Κεχαριτωμένη), il est précisé que la trésorière du couvent, lorsque la supérieure opérera un retrait dans la caisse, notera le détail des sommes dépensées ἐν ἰδιόλογον κοντακίῳ¹⁹⁷. D'autre part, Pitra¹⁹⁸ signale une chaîne ascétique conservée par un manuscrit parisien¹⁹⁹ et dont les trente-trois divisions sont qualifiées de κοντάκια. Mais la plupart du temps, le mot désigne un livre qui contient un texte liturgique, notamment celui des trois liturgies sacrificielles, que le prêtre doit lire au moment de son ordination²⁰⁰. Les églises comptaient parmi leurs officiers un ἄρχων τῶν κοντακίων, lequel, écrit J. Darrouzès²⁰¹, est un "clerc inférieur qui se tient près de l'ambon et veille à la distribution des rouleaux liturgiques (κοντάκια), des livres convenant à chaque soliste, lecteur ou chantre. " Naturellement, le titre a survécu à la forme originelle de ces livres.

Nous ignorons quand et comment Κοντάκιον a fini par ne plus s'appliquer qu'à une espèce particulière de textes liturgiques. Nous devons citer ici une hypothèse, assez étrange, nous semble-t-il, de K. Mitsakis²⁰²: le mot aurait été emprunté à la langue des notaires. Il aurait désigné, d'après F. Dölger et J. Kara-

yannopoulos²⁰³, le registre où l'on recopiait les documents d'archives. Mitsakis suppose qu'il se serait d'abord étendu par analogie aux recueils d'hymnes, puis par synecdoque aux pièces de vers qui y étaient contenues; les recueils eux-mêmes auraient alors pris le nom de κοντακάρια. Cela paraît peu vraisemblable. Outre qu'on ne voit pas bien les causes d'un emprunt à la langue diplomatique à propos de poèmes liturgiques, le postulat qui fait de κοντάκιον le nom générique des registres d'archives n'est même pas sûr. On l'appuie sur un unique exemple tiré du typikon de Michel Attaliatē: Πλὴν ἵνα ἀπογραφῶσιν πάντα τὰ δικαιώματα ἐν κοντακίῳ ὡς ἂν συνοπτικῶς διαγιγνώσκηται πόσα καὶ ποῖα δικαιώματα ἔχει ἐκάστη κτῆσις...²⁰⁴ Mais on ne peut déduire de ce passage qu'un livre comme celui qu'a fait copier Michel Attaliatē s'appelait ordinairement un κοντάκιον. Bien au contraire, la précision que croit devoir apporter l'auteur: ὡς ἂν συνοπτικῶς διαγιγνώσκηται, semble suggérer qu'il a fait quelque chose d'insolite en copiant la liste de ses biens sur un rouleau de papier et non sur un codex, et cela afin qu'on puisse l'avoir en entier sous les yeux: la nature du livre est commandée par son contenu.

Nous inclinons donc à croire que, si l'hymne a fini par prendre le nom de kontakion, c'est que, à un moment donné, il s'est trouvé le seul texte liturgique à être encore transcrit sur un volumen. Cela tient peut-être à ce que, à ce moment-là, on n'en faisait pas encore un usage courant et régulier, comme pour le texte de la messe ou des psaumes, donc qu'il n'était pas encore intégré dans l'office de l'orthros. Cela nous reporte aux VI^e-VII^e siècles, avant la formation des premiers kontakaria à plan liturgique. Qu'en était-il au temps de Romanos ? Il est certain qu'on ne rencontre ^{jamais} dans son texte, dans ses acrostiches, ~~aucun~~ ni d'ailleurs dans ceux des autres mélodes - même tardifs - le mot κοντάκιον, mais seulement des termes d'un emploi très général comme ὕμνος, ψαλμός, ποίημα, αἶνος, φῶδῃ, ἔπος, etc. Et dans le plus ancien texte datable où soient mentionnés les hymnes de Romanos: la collection des Miracula S. Artemii, rédigée entre 658 et 668²⁰⁵, il est question de στίχη et non de κοντάκια. Les

mots $\kappa\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron$ et $\omicron\iota\kappa\omicron\iota$ figurent bien dans le synaxaire, mais nous ne savons pas si le compilateur de la notice consacrée à Romanos les lisait déjà dans la Vie perdue du melode. Le plus probable, en fin de compte, c'est que l'emploi de "kontakion" au sens de "hymne" remonte au temps de ceux qui ont composé les premiers kontakaria. Même si, à ce moment-là, une oeuvre aussi ample que celle de Romanos avait déjà été réunie sous forme de codex, il est vraisemblable que les copistes ont eu affaire à beaucoup de poèmes isolés qui n'avaient jamais été transcrits autrement que sur de petits volumina; ils auront nommé les pièces qu'ils copiaient d'après la matière dont ils disposaient. C'est d'une manière analogue que, en français, le mot "livret" a pris le sens de "texte d'un opéra".

Le mot $\kappa\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron\nu$ nous paraît donc avoir une certaine ancienneté. On ne peut en dire ^{autant} ~~autant~~ de $\pi\rho\omicron\omicron\iota\mu\iota\omicron\nu$ pour désigner la petite ^{pièce} qui sert de prélude à l'hymne, en tête de la série des $\omicron\iota\kappa\omicron\iota$; les kontakaria ignorent ce mot, les livres liturgiques imprimés aussi: ils emploient, soit $\kappa\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron\nu$, qui prend ainsi un nouveau et dernier sens, soit plus rarement $\kappa\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\lambda\iota\omicron\nu$ ²⁰⁶. $\pi\rho\omicron\omicron\iota\mu\iota\omicron\nu$ semble bien avoir été choisi par Pitra - qui parle aussi de $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\mu\alpha$ et de $\pi\rho\omicron\phi\acute{\omicron}\varsigma$ - ²⁰⁷ dans l'intention de rapprocher l'art des mélodes de celui des anciens lyriques grecs. Il n'en est pas de même du nom de la strophe, $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$, qui est couramment et seul employé dans les kontakaria, dans le synaxaire et chez les Byzantins, historiens ou ~~sc~~oliastes, qui se sont occupés de la poésie liturgique. Ils n'en connaissaient plus le sens: Nicéphore Callistos Xanthopoulos, à la suite du texte que nous citons au chapitre 4 ²⁰⁸, explique gravement que la strophe du kontakion est ainsi appelée parce que, de même que la maison contient tous les biens de celui qui l'habite, de même l' $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ contient en résumé tout ce qui concerne tel saint ou telle fête. D'autres, ajoute-t-il, pensent que l' $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ est comparé à la "maison" au sens astrologique du terme: les saints qui ornent le firmament spirituel de l'Eglise sont comme les astres qui sont fixés ou se déplacent dans leurs "maisons". D'autres enfin font remonter

le sens particulier du mot à Romanos lui-même, qui aurait ainsi baptisé les strophes de ses poèmes en souvenir de la " maison " de la Vierge, l'église ἐν τοῖς Κύρῳ, où il avait reçu le don poétique. Toutes pittoresques ou touchantes qu'elles sont, ces explications ne sont évidemment pas très sérieuses. L'étymologie de beaucoup la plus probable est celle qui fait de οἶκος un emprunt direct au syriaque baithô, mot qui signifie à la fois " maison " et " strophe ". On a rapproché ce double sens de l'italien stanza, " salle " et " stance ". Le terme doit donc être ancien, et il est un témoin supplémentaire de l'importance du rôle joué par la Syrie dans la genèse du kontakion.²⁰⁹

On peut considérer le kontakion de l'époque " classique " - si l'on veut bien entendre par là les VI^e-VII^e siècles - comme un poème à forme fixe, au sens large du moins, car le nombre de strophes est libre; chez Romanos, il varie entre 11 et 40; le plus souvent, il est de 18, ce qui correspond à l'acrostiche τοῦ ταπεινοῦ Παπανοῦ, ou de 24. Mais il y a - en dehors, bien entendu, de l'hirmos unique pour tous les oikoi, dont il sera traité au chapitre 2 - des éléments qui, par leur présence constante, imposent au mélode une certaine contrainte formelle: ce sont le prooimion, l'acrostiche, et surtout le refrain. On peut leur ajouter accessoirement la prière ou l'exhortation finale, qui manque quelquefois. Chez Romanos, on la trouve dans 53 hymnes sur 61, en comptant celui qui se présente tout entier sous la forme d'une prière et qui, pour cette raison, est intitulé par les éditeurs: Prière de pénitence. Encore y en a-t-il un, sur les 8 autres, qui est manifestement tronqué; c'est l'hymne sur l'Annonciation. C'est ici le lieu de donner une description sommaire de ces quatre éléments formels.

A. Le prooimion.

Tout kontakion commence en principe par un prooimion ou koukoulion, pièce plus courte que les oikoi, à deux exceptions près que nous avons citées plus haut, et dans lesquelles les prooimia ne paraissent pas faire partie du texte primitif. L'hirmos du

prooïmion ne saurait donc être le même que celui des oikoi, et jamais un hirmos de prooïmion ne sert pour des oikoi. En revanche, dans tous les hymnes, le refrain est commun à l'un et aux autres. Normalement, ~~le prooïmion~~ le prooïmion est en dehors de l'acrostiche, qui ne commence qu'au premier oikos. On connaît cependant une exception: l'hymne Ἀναβὰς ὡς ἥλιος (16 janvier), consacré dans P à à une fête énigmatique du " retour (des cendres) de notre saint père Pierre ", comprend un prooïmion et trois strophes qui forment ensemble le mot ΑΣΜΑ.

On lit souvent que le prooïmion a pour objet de résumer l'idée générale de l'hymne²¹⁰. C'est tout à fait faux; chez Romanos, les thèmes développés dans les oikoi sont souvent trop variés et trop complexes pour pouvoir être exposés à l'avance dans les quelques kôla du prooïmion. Pourquoi, du reste, en aurait-il été ainsi ? Les auditeurs ~~auraient dû savoir~~ savaient bien quelle était la fête du jour et n'avaient nul besoin du prooïmion pour l'apprendre. En réalité, la destination primitive du prooïmion nous paraît devoir se déduire à la fois du fait que son seul élément commun avec le reste de l'hymne est le refrain, et de l'existence d'un type de prooïmia ^{très} ~~très courts~~ brefs, parfois plus courts que le texte du refrain qui les termine. Tels sont, chez Romanos, le prooïmion I de l'hymne sur Judas, dont le schéma est le même que celui de l'hymne sur la Résurrection de Lazare, de kyriakos (15 syllabes, pour un refrain de 29 syllabes); le prooïmion de l'hymne sur le Reniement de saint Pierre (19 syllabes); le prooïmion III du Triomphe de la Croix (26 syllabes); l'unique prooïmion du Ve hymne sur la Résurrection (31 syllabes). L'hirmos du vieux poème sur Elie, dont on a parlé plus haut, et qui est aussi celui de l'ἐπιτύμβιον μέλος, a 25 syllabes; et le tropaire Οὐ παύομεθα²¹¹, qui est, soit un prooïmion ancien de l'Acathiste, soit celui d'une prooïmion de la ~~même~~ fête, n'en a que 24. Dans tous ces cas, le texte du prooïmion, qui est insignifiant, a visiblement pour seul objet d'introduire le refrain. L'exemple le plus remarquable est celui de l'hymne de Judas, dont le prooïmion I est celui-ci:

Πάτερ ἐπουράνιε, φιλόστοργε, φιλόανθρωπε,
 ἴλεως, ἴλεως, ἴλεως γενοῦ ἡμῖν,
 ὁ πάντων ἀνεχόμενος καὶ πάντα ἐκδεχόμενος.

" Père céleste, père aimant, ami des hommes, grâce, grâce,
 " grâce pour nous, toi qui supportes toutes les fautes, qui at-
 " tends tous les repentirs. "

Ici le texte du prooimion proprement dit est réduit aux deux premiers kôla, et ce n'est qu'une enjolivure destinée à présenter élégamment les quatre kôla du refrain. On peut se demander si ce type de prooimia ne remonte pas à une période ancienne de l'histoire du kontakion, et si, primitivement, on ne se contentait pas d'indiquer le refrain des oikoi à l'auditoire, afin que celui-ci pût le retenir et le reprendre en chœur à la fin de chaque strophe. Par la suite, le refrain a pu être précédé d'un texte de présentation, d'abord très court, puis qui s'est étoffé sans jamais atteindre les dimensions de l'oikos. Ainsi, le prooimion aurait son origine dans les nécessités de l'exécution publique du kontakion.

Une particularité qu'on relève dans l'hymne des Trois enfants dans la fournaise pourrait confirmer cette hypothèse. Dans cette pièce le refrain, qui est fort long (32 syllabes), n'est pas seulement donné, comme il est normal, à la fin des deux prooimia, il forme encore les quatre premiers kôla de la strophe 1. Est-ce là le vestige d'une disposition qu'on rencontrait plus fréquemment à haute époque, ou bien est-ce une ingénieuse innovation de Romanos qui aura voulu mieux graver dans la mémoire de son public, par cette double répétition, un refrain exceptionnellement long ? Nous ne saurions le dire, mais il nous semble que, de toute façon, cette singularité est en rapport avec les origines du prooimion. Dans un autre hymne de Romanos, celui de la Décollation de S. Jean-Baptiste, le refrain se réduit à un seul mot, πρόσκαιρον, presque toujours précédé d'un proclitique, οὐ, τὴν ou τὸν. Il est clair que ce mot ne pouvait constituer à lui seul un refrain chanté en chœur: le chantre ne pouvait s'arrêter à οὐ ou à τὴν.

Nous pensons que le mot πρόσκαιρον n'était en réalité que l'appel du refrain, avertissant le public que la strophe était terminée; et le refrain véritable devait être le prooïmion II, uniquement conservé par C (V ayant une lacune), et qui est du type bref. Il est ainsi rédigé: Πρέπει σοι, - πρόδρομε, - ἔπαινος - ἄξιος, - ὅτι τῆς αἰωνίας ζωῆς - ὑπεραπέθανες, - ὡς μισήσας τὴν πρόσκαιρον. Il est d'ailleurs remarquable que, dans trois des hymnes à prooïmia brefs que nous avons mentionnés, ceux de Judas, du Reniement de S. Pierre et du Triomphe de la Croix, qui ont en commun de n'être connus que de CV et de Q, les deux kontakaria italiens soient seuls à donner les trois prooïmia de ce type; cela s'accorde bien avec le caractère conservateur de ces deux recueils.

Normalement, un kontakion a un seul prooïmion. Cependant, on en trouve qui ont deux, trois et jusqu'à six prooïmia différents. Le cas n'est pas rare dans l'oeuvre de Romanos, où il intéresse 22 hymnes. En revanche, dans les autres pièces fournies par les kontakaria, et qui sont près de 700, nous n'en relevons que 27, dont quelques-unes sont des faux au nom de Romanos. L'origine de ces prooïmia multiples est probablement diverse. Dans une série de cas qui comprend quatre hymnes chez Romanos (Noé, Enfant prodigue I, ~~Quarante Martyrs I~~ Saints moines et ascètes, quarante Martyrs I) et dix ailleurs, elle est claire: il s'agit d'une " normalisation " des semi-idiomèles. On sait que, avec le temps, la plupart des hirmoi de strophes ont fini par se trouver accouplés avec un hirmos de prooïmion qui les accompagnait invariablement: par exemple, les oikoi du type Τὴν 'Εδέμ (Nativité I, de Romanos) ont toujours un prooïmion du type 'Η παρθένος σήμερον. Parfois, il y a un choix de deux types de prooïmia, rarement davantage, pour tel ou tel hirmos de strophes; ainsi, la strophe du type Τῇ Γαλιλαίᾳ peut avoir un prooïmion du type 'Επεφάνης σήμερον ou du type 'Ο ὕψωθεῖς. A haute époque, les kontakia semi-idiomèles, c'est-à-dire dont le prooïmion seul est idiomèle, sont beaucoup plus nombreux: ils constituent le tiers de l'oeuvre de Romanos. Par la suite, un certain nombre de ces prooïmia idiomèles associés à des oikoi qui ne l'étaient pas sont tombés en désuétude, probable-

ment parce qu'on en avait oublié la mélodie, et ils ont été doublés ou remplacés par des pièces écrites sur l'hirmos ou l'un des hirmoi qui accompagnent ordinairement celui des strophes. C'est ainsi que, en tête de l'hymne sur l'Enfant prodigue, dont les strophes suivent l'hirmos Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον (Résurrection I), le prooimion idiomèle encore conservé par Q a été remplacé dans A par un autre, prosomoion de Εἰ καὶ ἐν τάφῳ (prooimion de Résurrection I). Dans la plupart des cas, le prooimion refait est commun à plusieurs témoins, deux au moins, ce qui indique une date relativement ancienne. Il arrive aussi que les diverses traditions aient chacune sa réfection: par exemple, dans le 1er hymne aux Quarante Martyrs, de Romanos (hirmos des strophes: Τὸ φοβερόν σου κριτήριον), à côté du prooimion idiomele, il y en a deux sur l'hirmos Χορὸς ἀγγελικός, l'un donné seulement par P, l'autre seulement par V. Il est possible qu'il faille expliquer par de tels cas ceux où aucun des deux prooimia n'est idiomele, tous deux ayant le même hirmos: cela se produit dans ~~deux~~^{treize} hymnes, dont un seul de Romanos. L'idiomele primitif a pu disparaître complètement. On peut assimiler à ce cas celui, beaucoup plus rare, où deux, voire trois prooimia suivent des hirmoi différents, mais accouplés au même hirmos de strophes.²⁴²

Le cas le plus intéressant, et, chez Romanos, de beaucoup le plus fréquent, est celui où ~~il y a deux~~, il y a deux prooimia idiomeles, ou même trois, comme dans les hymnes sur le Reniement de S. Pierre²⁴³, sur le Triomphe de la Croix, et aussi dans l'Hymne funèbre d'Anastase et l'hymne de l'ἀμαρτωλὸς sur la Dormition de la Vierge. Là, les prooimia supplémentaires ont bien plus de chances d'être anciens, voire de remonter à l'auteur lui-même. Ils pourraient représenter la trace d'une réédition, ou plus exactement d'une "reprise" de l'hymne. Ainsi pourraient s'expliquer du même coup la présence dans CV d'un prooimion idiomele inconnu de la tradition orientale, et les nombreuses divergences de texte qui, dans le même hymne, distinguent les deux témoins italiens du reste de la tradition: le meilleur exemple est l'hymne de l'Hy-papantè. A cette sorte de changement de prooimion, il peut y

avoir des motifs d'ordre musical qui nous échappent aujourd'hui. Actuellement encore, le prooïmion se chante sur une mélodie plus ornée que l'oikos; tradition probablement ancienne, et qui permettait au mélode de faire montre surtout avec le prooïmion de ses talents de musicien. Qu'une " reprise " ait été pour lui l'occasion de renouveler un morceau de bravoure peut-être attendu du public, cela n'aurait rien d'in vraisemblable.

Ajoutons, pour être complet, qu'il en est des prooïmia comme des oikoi: on n'est jamais tout à fait sûr que le véritable idiomèle soit celui que les lemmes des kontakaria indiquent comme tel. Il arrive même que le contraire soit certain, pour des motifs chronologiques. Ainsi, le fameux prooïmion de l'hymne anonyme sur l'Exaltation de la Croix, 'Ο ὕψωθεις ἐν τῷ σταυρῷ, ne peut pas être idiomèle, car il est sûrement du VII^e siècle, et son ~~rythme~~ rythme est le même que celui du prooïmion I du 2^e hymne sur les Dix vierges, Τὸν νυμφίον ἀδελφοί. C'est ce dernier qui est évidemment l'idiomèle.

B. L'acrostiche.

Caractéristique de la poésie sémitique, l'acrostiche du kontakion est à la fois d'origine biblique et syrienne. Il est formé par la première lettre de chaque oikos. La forme la plus ancienne est très probablement l'acrostiche alphabétique, dont les mélodes pouvaient trouver le modèle - en hébreu du moins - dans certains psaumes et dans les Lamentations. Sa persistance à travers l'histoire du kontakion suffit à montrer que l'usage de l'acrostiche n'est pas dû, comme le suppose Pitra²¹⁴, à une loi imposée par les autorités ecclésiastiques désireuses d'appliquer les canons du concile de Laodicée et de d'interdire les ἰδιωτικοὶ ψαλμοί, composés par des poètes obscurs sans caractère officiel, dont il aurait été impossible de contrôler l'orthodoxie.

Après les acrostiches alphabétiques, les plus simples sont ceux qui ne comportent que le nom de l'auteur, ou qui se réduisent à un mot désignant le poème, comme ὁδὴ, αἶνος, ^{ἄσμα} ~~ἄσμα~~, etc. Ils sont nombreux, mais tous tardifs, si l'on admet que le plus an-

cien hymne sur Elie est tronqué. Des mélodes récents comme le Stoudite, Joseph, Gabriel, mais jamais le Talas, signent volontiers de leur seul nom. Les acrostiches ne donnant qu'un titre général sont encore plus fréquents: entre le 7 octobre et le 6 août, période pour laquelle nous disposons du témoin le plus complet, P, nous trouvons 22 φδῆ, 2 ἡ φδῆ, 4 ἕσμα, 2 ἕδω, un αἶνος, un ἔπος. S'agit-il toujours de poèmes qui étaient primitivement plus complets? Sûrement non. Outre qu'on a souvent l'impression, à la lecture, que le poète n'avait plus rien à dire après sa troisième ou quatrième strophe, la dernière affecte parfois encore la forme d'une prière finale. Au reste, ce type d'acrostiche est extrêmement rare dans la partie la plus ancienne des kontakaria, qui est le Triodion-Pentèkostarion: nous n'avons qu'un ἔπος et un ὁ ψαλμός. La plupart du temps, nous avons affaire là à des productions tardives, au souffle indigent. Il arrive cependant - mais c'est très rare aussi - que l'hymne s'étoffe par l'addition d'une épithète à l'acrostiche: αἶνος οἰκτρός pour l'hymne Πεισθεῖς τῇ καλῇ à S. Jacques l'Intercis (27 novembre) ou ἡ φδῆ δευτέρα pour l'hymne Εὐφράνθη μυστικῶς à S. Jean Chrysostome (déposition des reliques, 27 janvier). Un troisième ^(genre) d'acrostiche bref se rencontre exceptionnellement. Il est fait d'une dédicace, non pas avec εἶς et l'accusatif ordinairement usités dans les pièces dont l'acrostiche indique le sujet, mais au datif: πατράσι (hymne Ἀρειῶν ταῖς ἀκτίσι: aux Abbés martyrs du Sinaï, 14 janvier) ou ἑωσφόρῳ (hymne Τῷ Θεῷ ἀπὸ μητρὸς à S. Euthyme, 20 janvier).

Chez Romanos, la forme de l'acrostiche est des plus variées. Celle qu'il préfère est composée de son nom précédé de l'article et d'une épithète d'humilité qui est toujours ταπεινοῦ²⁴⁵, parfois écrit ταπινοῦ²⁴⁶. On la trouve dans 16 poèmes, soit plus d'un sur quatre. Un second type un peu moins fréquent (11 hymnes) est formé de son nom sans épithète, mais précédé du nom du poème, souvent accompagné d'un pronom et parfois du verbe "être", ce qui donne une phrase complète. On a, par exemple: φδῆ Ῥωμανοῦ,

προσευχὴ Ῥωμανοῦ, ὁ ὕμνος Ῥωμανοῦ, ὁ αἶνος Ῥωμανοῦ, δέησις καὶ ταύτη ἡ Ῥωμανοῦ, τοῦτο Ῥωμανοῦ τὸ ἔπος, τοῦτο τὸ ἔπος ἐστὶν Ῥωμανοῦ, ὁ ψαλμὸς οὗτός ἐστιν Ῥωμανοῦ. Aucun de ces acrostiches ne se retrouve dans plus d'une pièce²⁴⁷.

Ces deux formules de base sont combinées dans 22 acrostiches qui comprennent à la fois le nom de l'auteur, l'épithète d'humilité et le nom du poème, avec ou sans pronom ou article. Ce dernier élément est toujours à la fin, excepté dans trois cas où l'épithète est inversée aussi par rapport au mot Ῥωμανοῦ. On a alors: ποίημα Ῥωμανοῦ ταπεινοῦ, ποίημα Ῥωμανοῦ τοῦ ταπεινοῦ, τὸ ἔπος Ῥωμανοῦ ταπεινοῦ. Dans tous les autres cas, on a un acrostiche du genre: τοῦ ταπ(ε)ינוῦ Ῥωμανοῦ ὕμνος (ou αἶνος, ou ψαλμός), τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ὕμνος (ou ὁ ψαλμός, ou τὸ ἔπος), τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ὕμνος οὗτος, τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ τοῦτο τὸ ποίημα, etc. C'est dans cette série qu'on voit, à trois reprises, ταπεινοῦ remplacé par κυροῦ: τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ ἔπη, τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ αἶνος, ψαλμὸς τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ. Nous parlons plus en détail de cette variante dans le chapitre 4²⁴⁸.

Dans un petit nombre de poèmes, pas plus de six, l'acrostiche indique aussi le sujet. Dans l'hymne des Rameaux, celui-ci figure seul avec le nom de l'auteur: εἰς τὰ βαῖα Ῥωμανοῦ. Partout ailleurs, il est combiné avec une des trois formules précédentes: εἰς τὸν Ἀβραάμ Ῥωμανοῦ ὕμνος, εἰς τὸν Ἰωσήφ Ῥωμανοῦ ἔπος, εἰς τὸ πάθος ψαλμὸς Ῥωμανοῦ, τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ τῷ ἀναργύρῳ ψαλμός. Dans la ~~1^{re}~~ hymne sur Élie, le nom du poème est remplacé par un verbe et l'acrostiche prend la forme d'une phrase complète; c'est le seul cas où le nom de Romanos ne soit pas au génitif: τὸν προφήτην Ἠλίαν ὁ Ῥωμανὸς ἀνευφημεῖ. C'est peut-être la même forme qu'affectait avant sa mutilation l'acrostiche de l'hymne aujourd'hui anonyme sur Jonas et Ninive que Maas-Irypanis et nous-même avons publié comme ouvrage de Romanos. L'acrostiche actuel est: τὸν προφήτην κυρίου. La strophe 1 est certainement l'exorde primitif, et on ne saurait supposer la perte, au début du poème, de trois oikoi formant le mot: εἰς.

On retrouve chez les mélodes anciens des acrostiches rédigés avec une variété comparable à celle qu'on observe chez Romanos: Ἀναστασίου τοῦ ταπεινοῦ αἶνος, ποίημα Κυριακοῦ, εἰς τὸν πρόδρομον Δομιτίου, τοῦ ταπεινοῦ Γεωργίου ὕμνος, τοῦ ἁμαρτωλοῦ τὸ ποίημα, τοῦ Στεφάνου ὁ αἶνος, etc. Et même, après Romanos, on voit apparaître d'autres épithètes d'humilité: τάλα, ἐλαχίστου dans l'hymne du pseudo-Romanos à saint Syméon Stylite.²¹⁹ Par la suite, les acrostiches tendent à s'abrégier avec les hymnes eux-mêmes: les poèmes conservés du Talas n'ont en moyenne que onze strophes; ceux de Joseph, sept. Cependant, P et Q nous ont conservé une collection assez riche de pièces, toutes anonymes, qui indiquent le sujet dans l'acrostiche, souvent en ajoutant le nom de l'hymne, ce qui implique un ensemble d'une certaine ampleur: la tradition de ces acrostiches est ancienne, puisque celui du θρῆνος Ἀδάμ est déjà ainsi rédigé (εἰς τὸν πρωτόπλαστον Ἀδάμ). On trouve, sur le même modèle: εἰς τὴν εὕρεσιν (inventions du chef de S. Jean-Baptiste, 24 février), εἰς τὴν μεταμόρφωσιν, εἰς τὸν θεολόγον, εἰς τὸν Νύσης, εἰς τὸν πάγκαλον Ἰωσήφ ὁ θρῆνος οὗτος, εἰς τὸν Σύρον Ἐφραίμ, ἡ ψόδη εἰς τὴν πόρνην, ἡ ψόδη εἰς τοὺς δύο. (il s'agit des SS. l'imothée et Anastase, 22 janvier), τῆς προδοσίας ὁ θρῆνος (hymne du Jeudi Saint, sur Judas), etc. Même des hymnographes récents et archaïsants, comme Gabriel inspiré par la vie de Syméon Salos, ou Joannikios par celle de son saint patron, ont tenté de faire revivre les amples acrostiches du temps de Romanos: τοῦ ταπεινοῦ Γαβριὴλ ὁ ὕμνος οὗτος ἀμὴν ἀμὴν ὕμνος τοῦ ταπεινοῦ Ἰωαννικίου. Nous possédons enfin deux acrostiches du Stoudite qui forment chacun un trimètre iambique: νοῦν παμφαῖ πῶς αἰνέσεις ὦ Στουδίτα (S. Jean Chrysostome, 13 novembre) et τοῦ Στουδίτου πάνυμνος εἰς Ἀντώνιον (S. A, Antoine, 17 janvier). Cette tentative pour introduire dans le kontakion un perfectionnement venu du canon ne semble pas avoir fait école. Du reste, ces deux acrostiches ne sont connus que par les lemmes de P; des textes, il ne subsiste que des fragments.

L'acrostiche est rédigé pour l'oreille et non pour l'oeil; de sorte qu'il peut régner une certaine fantaisie dans l'orthographe

relève

des mots qui le composent. Là aussi, la tradition est ancienne et remonte au θρη̃νος Ἀδάμ, dans lequel le ω de πρωτόπλαστον correspond au mot Οὐκ. Chez Romanos, outre la graphie ταπινόϋ, on relève des mots commençant par εἰ- pour figurer la lettre i dans l'acrostiche. Chez Anastase, mélode ancien lui aussi, la lettre i de ταπεινοϋ correspond à une strophe commençant par Ἠσυχάσατε. Une irrégularité d'un autre genre, qui n'a rien à voir avec l'orthographe, consiste dans la répétition de certaines lettres. Elle n'est pas rare, et il semble qu'on la trouve déjà chez Romanos, mais uniquement à la fin des hymnes: le u final de ῥωμανοϋ, par exemple, est redoublé dans l'hymne de Jacob béni par Isaac, dans celui de l'Adoration de la Croix, dans le 5e hymne de la Résurrection; le η de ἔπη, dans le 1er hymne aux Quarante Martyrs; au total, sept hymnes ont été ainsi allongés. Parfois, le style, le mètre, et surtout la présence d'une conclusion en forme de prière dans l'avant-dernière strophe, montrent à l'évidence qu'il s'agit d'une strophe supplémentaire dont Romanos n'est pas l'auteur. C'est sûr, par exemple, pour le second σ de αἶνος dans l'hymne sur le Reniement de saint Pierre. Mais en d'autres cas, on n'a pas de raisons de suspecter l'authenticité de l'oikos en surnombre: dans le 2e hymne aux Quarante Martyrs, notamment, il contient la fin du récit et la prière finale, de sorte que le poème serait tronqué si on le supprimait. Il nous paraît qu'il faut effectivement admettre que Romanos, malgré la rigueur de composition qu'il fait généralement paraître dans ses ouvrages, ne réussissait pas toujours à faire tenir sa matière dans le cadre de l'acrostiche qu'il avait choisi et se permettait alors l'expédient d'une strophe surnuméraire. Après lui, dans les productions d'hymnographes qui étaient loin d'avoir son habileté, on voit ces redoublements de lettres s'introduire à l'intérieur de l'hymne, voire au début: ainsi, dans l'acrostiche du long kontakion de Gabriel sur S. Syméon Salos, que nous avons cité un peu plus haut, le τ de τοϋ est redoublé, ainsi que le μ du second ἀμήν. Comme le premier est correctement orthographié, il ne peut s'agir d'une faute. Dans un cas au moins, le procédé

est appliqué d'une façon systématique. L'hymne Ἐκ τῶν οὐρανῶν à S. Jean Chrysostome (1^{er} novembre) a pour acrostiche: εἰς τὸν χρυσόστομον, d'après le lemme de P. En fait, les vingt-quatre strophes de cette pièce forment la suite: ΕΙΣ ΤΟΝ ΧΧΡΡΥΥΣΣΟΟΣΣΣ ΤΤΟΜΟΝ. Comme il s'agit d'un kontakion tardif dont les strophes ne sont liées entre elles par aucun récit, aucun développement logique, on comprend qu'un tel expédient ait permis au poète d'allonger son ouvrage à son gré, même après l'avoir terminé, et de s'affranchir ainsi autant que possible de la contrainte pourtant légère que lui imposait l'acrostiche.

C'est précisément la légèreté de cette contrainte qui fait de l'acrostiche un élément bien douteux pour juger de l'authenticité d'un hymne, vu la facilité qu'on a à le falsifier. Dans bien des cas, sans doute, il est nécessaire de supprimer des strophes, au dépens de la cohérence de l'ensemble, ou même, chose plus grave, d'en rajouter; mais pour changer une lettre initiale à un kôlon, il suffit parfois d'une légère retouche. C'est ainsi que Romanos s'est vu enrichir, par les soins d'un remanieur inconnu, d'un hymne du Talas dont sa réputation se serait bien passée²²⁰. Elle a été moins offensée avec Domitios, dont le bon poème sur la Nativité de S. Jean-Baptiste, resté intact dans CV, a été corrigé dans P pour recevoir le nom de Romanos; la comparaison des deux textes, qu'on trouvera au chapitre 5, permet de suivre de près le travail, assez peu habile, du faussaire²²¹.

Parfois aussi, sans doute à une assez haute époque, on a voulu abrégé un hymne jugé trop long sans trop le défigurer, en supprimant des strophes qui paraissaient inutiles et sans intérêt, et on a eu le souci de modifier le début de certaines strophes pour que l'acrostiche demeurât cohérent. De ce travail, exécuté avec beaucoup plus de soin que les falsifications dont on vient de parler, on a gardé des traces dans deux hymnes: le 2^e hymne des Dix vierges, dont l'acrostiche est: τοῦ ταπ(ε)ינוῦ Ῥωμανοῦ τοῦτο τὸ ποίημα dans Q, qui a gardé le texte complet, et τοῦ ταп(ε)ינוῦ Ῥωμανοῦ φῶδῃα dans CV; et l'hymne sur Elie, où le bon texte de l'acrostiche est donné par A: τὸν προφήτην Ἠλίαν ὁ Ῥωμανὸς

ἀνευφη(μ)εῖ, et le texte abrégé par P: τὸν προφήτην Ἡλίαν ὁ Ῥω-
μα(νός) ὑμνῶ²²². Bien d'autres cas de ce genre, faute de témoins
suffisamment divers, ont pu nous échapper. Bien entendu, lorsque
l'hymne subit au contraire des allongements, l'interpolateur
s'arrange pour que l'acrostiche offre toujours un sens; ainsi,
les dix strophes ajoutées au IV^e hymne de la Résurrection, dont
l'acrostiche est: τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ αἶνος, forment les trois
mots: εἰς τὸ πάθος.²²³

C. Le refrain.

Le refrain était-il constant et - l'Acathiste excepté - unique
pour toutes les strophes dans les kontakia anciens ? P. Maas et
C. A. Trypanis ne l'ont pas cru, puisqu'ils ont édité l'hymne de
Romanos sur le Sacrifice d'Abraham en supprimant le refrain donné
par l'unique témoin, Q, et qui est tantôt: ὁ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν
- καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, et tantôt: ὅτι μόνος ἀγαθὸς - ὁ σω-
τὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Evidemment, seul le second kôlon, toujours le
même, constitue le refrain proprement dit; le premier, variable,
n'en est que l'appel. Les éditeurs s'expliquent en trois mots de
cette suppression: " Ephymnium non convenit ".²²⁴ Et ^{il est vrai} que, sous sa
seconde forme, qui est de beaucoup la plus fréquente, le refrain
est souvent mal relié syntaxiquement au texte qui le précède;
~~il n'est pas possible~~ d'autre part le retour des mots: " car seul est
bon le sauveur de nos âmes " à la fin de strophes qui décrivent
la douleur d'Abraham ou ^{les} plaintes fort audacieuses de Sara contre
la cruauté de Dieu, fait un effet étrange. Est-ce là une raison
suffisante pour condamner ce refrain ? Nous ne le croyons pas.
La vigoureuse et scandaleuse antithèse entre la bonté de Dieu et
l'horreur du sacrifice demandé à Abraham est bien dans la manière
de Romanos. On en trouvera un autre exemple dans l'hymne de Noé,
où il fait dire au patriarche: " Sauve tous les hommes de la co-
lère, par l'amour que tu nous gardes, rédempteur de l'univers ",
alors que l'univers vient d'être ravagé et tous les hommes noyés
autour de l'arche. Le mélode aime à opposer aussi fortement les
apparences historiques et les réalités spirituelles. Quant à

l'insuffisance du lien entre le refrain et l'oikos, elle pourrait être l'indice d'un manque de métier: dans la strophe 1 de cet hymne, qui est d'ailleurs fortement influencé par l'Ephrem grec, le poète déclare expressément qu'il est jeune (ὁ νέος ἐγώ). Dans tous ses autres ouvrages, le refrain est immuable, encore que des négligences de copiste y aient parfois introduit des variantes.²¹⁵ Dans l'hymne des Rameaux, à une époque ancienne de la tradition du texte, on s'est trompé sur l'étendue exacte du refrain, ce qui a entraîné la corruption des derniers kôla dans toute une série de strophes.²¹⁶

La longueur du refrain est très variable: elle va d'un simple mot comme ἀλληλούϊα ou πολυέλεε à une trentaine de syllabes formant quatre kôla (Trois enfants dans la fournaise, Judas), peut-être davantage si, comme nous le pensons, certains prooimia brefs sont en réalité d'anciens refrains. Le plus souvent, il comprend deux kôla, dont le premier a dû servir d'appel dans les hymnes ou le refrain n'était pas toujours fortement marqué par le texte. Bien qu'il fasse en principe partie de l'hirmos, le refrain jouit d'une grande liberté métrique, et, même chez Romanos, on observe à ce point de vue des variantes entre l'idiomèle et les différents prosomoia. Par exemple, le refrain de l'hymne de l'Ascension a le schéma: uu-u uu- / u-uu uu- / uu- uu- . Il ne varie pas dans le semi-idiomèle, dont les strophes suivent le même hirmos, mais dans les prosomoia sur les Saint Innocents et sur les Quarante Martyrs (2e hymne), il se réduit à deux kôla qui ont respectivement les schémas: uuu- uu- / uu- uu- et -uuu uu- / uu- uu- .

Le refrain a une très grande importance dans le kontakion, car c'est, de beaucoup, l'élément formel le plus contraignant: il commande la structure de la strophe et par là même le style des compositeurs de kontakia. Dans la haute époque de ce genre, on ne peut pas tricher avec lui et y glisser de légères variantes, par exemple des changements de cas ou de mode, ou de temps, qui rendent plus commode la rédaction de l'oikos. La raison en est que, si l'on ne sait pas très bien comment le chant était alors

exécuté - par un seul chantre , ou par un choeur, ou par deux chœurs alternés qui se partageaient les oikoi ? -, du moins il est sûr que le refrain était repris par l'ensemble de l'auditoire: le moindre changement imprévu dans son texte aurait semé la confusion. Cette participation du public est indiquée en de nombreuses fins de strophes, dans les hymnes où le refrain est constitué d'une phrase indépendante: le mélode, parvenu au bout de sa strophe, invite souvent directement la foule à le répéter avec lui. Ainsi, dans le 1er hymne de Joseph, la strophe 3 se termine par ces mots: " Or donc, nous qui l'aimons (la chasteté), crions: ' Seul est grand le Seigneur, notre sauveur ' (μέγας μόνος - κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν) ". La strophe 10: " Peuples, en la revoyant (Eve la tentatrice), crions: ' Seul est grand le Seigneur, notre sauveur ' ". La strophe 40: " Pour la fuir (l'intempérance), vaquons toujours à la prière et redisons: ' Seul est grand le Seigneur, notre sauveur ' ". Les refrains de ce genre, formés d'une ou même de plusieurs phrases syntaxiquement - mais non logiquement - indépendantes de ce qui précède, ne sont pas en majorité chez Romanos; du moins compte-t-on 18 hymnes qui en ont un. Il arrive - rarement, il est vrai, et, là aussi, dans des poèmes qui sont sans doute des ouvrages de jeunesse - que le mélode ne se préoccupe pas de le rattacher au texte de son oikos en rédigeant celui-ci de telle manière qu'il appelle l'invocation finale. C'est le cas dans l'hymne sur Judas où le refrain, tout à fait dépourvu de lien avec l'oikos, prend l'allure d'une antienne, excepté dans la prière finale (str. 23) où l'on a: " Evitons le chemin de l'enfer en criant au Rédempteur: ' Grâce, grâce, grâce pour nous... ' ".

Mais presque toujours il en est autrement. Et même ce n'est pas un des moindres plaisirs que l'on prend à la lecture de Romanos, de voir avec quelle habileté il amène son refrain, en le mettant chaque fois qu'il le peut dans la bouche de ses personnages monologuant ou dialoguant, et en le faisant précéder autant que possible d'un verbe destiné à attirer l'attention de l'auditoire, tel que βοᾶν, κράζειν, κραυγάζειν, λέγειν, ψάλλειν,

ᾄδειν, ἱκετεύειν, προσεύχασθαι, etc. Dans le 1er hymne sur Joseph, il y parvient trente fois sur quarante strophes; dans celui des Trois enfants dans la fournaise, vingt-huit fois sur trente strophes. Sans doute, la cohérence du texte n'est pas toujours parfaite. Dans le 1er hymne sur Joseph, pour nous en tenir à cet exemple, on ne voit pas bien pourquoi, à la strophe 19, les dix frères, après avoir expliqué à Joseph qu'ils sont venus acheter du blé, éprouvent le besoin d'ajouter: " et nous crions: Seul est grand le Seigneur, notre sauveur. " Mais il y a loin de ces maladresses, plutôt rares et difficilement évitables, aux contorsions parfois étonnantes auxquelles se livrent certains hymnographes tardifs, torturant leur texte pour ^{l'}amener coûte coûte au refrain.

Les différentes variétés de refrains du second type, constitués par un mot ou un groupe de mots, parfois toute une proposition, qui s'intègre à la dernière phrase de l'oikos, seront détaillées dans la 2e partie du chapitre 7. Ces refrains sont généralement plus courts que ceux du premier type, et aucune pause de sens ne vient les annoncer. Ce peut être l'indice d'une moindre participation populaire à l'exécution de l'hymne. Toutefois, on peut remarquer dès à présent que les refrains consistant en un mot ou en un syntagme au nominatif sont de beaucoup les plus nombreux dans ce type. Or, ces nominatifs sont souvent employés avec une valeur de vocatif. Cela indique que le mélode est soucieux de garder au refrain, quand il le peut, son caractère d'invocation.

On retrouve en général chez les mélodes ^{anciens} une semblable habileté à insérer le refrain dans les oikoi. L'auteur de l'hymne anonyme sur Elie, qui avait choix d'un refrain bien peu commode: ὅς μοι τῆς ψυχῆς μου - τὸ παραμύθιον - καὶ τοῦ γήραος μου τὸ στήριγμα, s'en est servi avec une véritable maîtrise²²⁷. L'hymne de kyriakos sur la Résurrection de Lazare, dont le refrain est: ὁ Ἀΐδην χειρῶσάμενος - καὶ πάντας λυτρώσάμενος, est sans reproche, lui aussi, à cet égard. Anastase, qui a opté pour un refrain plus facile: ἀλληλούϊα, l'introduit tantôt avec un verbe du type βοᾷν, λέγειν, λυτῶν, etc., tantôt, et le plus souvent, comme apposition de φῶς ou de ψαλμός. Le même procédé se retrouve dans l'hymne de Ro-

manos sur les Saints moines et ascètes, sans qu'on puisse dire lequel des deux mélodes a imité l'autre. Mais déjà, dans l'hymne de l'ἁμαρτωλός, ou de l'un des ἁμαρτωλοί, sur la Dormition: Ἀφ' οὗ μετέστης, on voit le refrain se décliner à tous les cas: ἡ ἐν μητρᾷσι παρθένος, τὴν ἐν μητρᾷσι παρθένον, τῆς ἐν μητρᾷσι παρθένου, τῇ ἐν μητρᾷσι παρθένῃ. Cette pièce, pourtant, est d'une très bonne facture, et paraît ancienne, comme on le verra plus loin. Est-elle déjà d'une époque où l'on avait confisqué le refrain à la foule des fidèles ? Cela a pu se faire assez tôt, pour des raisons de convenance ou de commouité; peut-être dès le VI^e siècle. Mais nous ne pouvons pas dire si des changements plus importants sont intervenus alors dans l'exécution du kontakion.

A la fin du VII^e siècle au plus tard, en tout cas, le refrain n'était plus chanté par l'auditoire; et c'est ce qui a entraîné sa décadence. En premier lieu, le nombre des formules tend à diminuer: alors que Romanos ne remploie que très rarement le même refrain pour deux poèmes²²⁸, dans les pièces tardives qui remplissent les Ménées, on en voit revenir certains plus d'une fois, qui d'ailleurs ont souvent été empruntés à Romanos: ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια, πολυέλεε, ὁ φιλόανθρωπος, ὁ μόνος φιλόανθρωπος. Mais celui qui a eu le plus de succès, c'est la formule stéréotypée: πρεσβεύων ἀπαύστως ὑπὲρ πάντων ἡμῶν, qui a l'avantage de s'appliquer à n'importe quel saint; elle provient de l'hymne du pseudo-Romanos à S. Syméon Stylite l'Ancien. Les hymnograpes les plus scrupuleux tâchent de l'adapter à leur texte en changeant le cas du participe, ou même le mode du verbe, sans souci du mètre: πρεσβεύοντα, πρεσβεύεις, πρέσβευε. Les autres ne se donnent même pas cette peine. Il faut voir ce qu'est devenu cet élément jadis essentiel de l'oikos, qui en commandait toute la structure, dans les pitoyables ouvrages d'un ^{hymnographe} ~~poète~~ tardif comme Gabriel. Pour celui-ci, le refrain n'est qu'un ornement purement extérieur, qu'il accole à la strophe sans le moindre souci de cohérence et de syntaxe. Encore ces facilités ne lui suffisent-elles pas; dans les 39 strophes de l'hymne à S. Syméon Salos, il y a trois refrains différents, et trois strophes terminées par une formule

qui, du fait qu'elle est unique, ne peut être qualifiée de refrain. L'influence du canon, avec ses refrains intermittents et limités à une seule ode,²²⁹ est pas niable, sur ce point comme sur d'autres. Mais déjà, dans la collection du pseudo-Romanos dont certaines pièces ont eu beaucoup de succès, la déficience du lien syntaxique et la tendance à changer de refrain au cours de l'hymne étaient fortement marquées.²²⁹

Signalons en terminant que, si nous avons préféré le terme de refrain à celui d'antienne, c'est pour mieux marquer son lien étroit avec la strophe. Le mot éphymnion, qu'il nous est arrivé d'employer dans les premiers volumes de notre édition, vient de ritra. A l'époque de la Souda, on employait ἀνακλώμενον, et le terme est probablement plus ancien: la Souda cite précisément un refrain de Romanos à propos de ce mot²³⁰.

5. EVOLUTION DU KONTAKION A PARTIR DE ROMANOS.

Nous ne nous proposons de traiter ici que de Romanos et des origines de l'hymnographie byzantine, donc de laisser de côté tout ce qui est postérieur à l'âge d'or du kontakion, lequel correspond au VI^e siècle ^à et une partie, encore à définir, du VII^e. L'histoire du genre est jalonnée de trop peu de dates précises pour qu'on puisse donner à la présente étude des limites chronologiques bien nettes. Nous essaierons dans le chapitre suivant, à propos de la formation des kontakaria, d'établir un ordre de succession pour les hymnographes les moins mal connus. Pour l'instant, on se contentera de dire quelques mots des mélodes dont on peut, sans invraisemblance, rapprocher dans le temps la carrière de celle de Romanos; après quoi on tâchera d'indiquer les grands traits de l'évolution du kontakion depuis le VI^e siècle jusqu'au IX^e-Xe, époque à laquelle ont été constitués les premiers des kontakaria que nous possédons encore.

Romanos mis à part, le plus ancien des mélodes dont on ait gardé le nom est probablement Anastase²³¹. Il est l'auteur d'un seul hymne conservé, qui nous ~~est~~ ^{est} parvenu à la fois par les kontakaria²³², soit au ~~samedi~~ ^{samedi} de l'apokréôs, soit au ψυχοσάββατον, ~~et~~ ^{et} par des exemplaires de l'euchologe, auquel il a été incorporé assez anciennement²³³. Il a fort souffert, dans les uns comme dans les autres; les variantes textuelles sont très nombreuses, l'acrostiche a été plus ou moins bouleversé, et des strophes adventices, variables selon les témoins, y ont été insérées çà et là²³⁴. Les lemmes l'intitulent tantôt: εἰς κοιμηθέντας²³⁵, tantôt: ἀναπαύσιμον. On lui connaît trois prooïmia, dont deux idiomèles; l'un des deux, Μετὰ τῶν ἁγίων, est commun aux euchologes et à la plupart des kontakaria; l'autre, Ὁ τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, n'est donné que par C.

L'hirmos des oikoi: Αὐτὸς μόνος ὑπάρχεις ἀθάνατος, est le même que celui de deux hymnes de Romanos, dédiés à Tous les saints (Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ μαρτυρήσαντες) et aux Saints moines et ascètes (Τοῖς τοῦ βίου τερπνοῖς ἐνητένιζον). La question est de sa-

voir lequel des trois est le véritable idiomèle. L'hymne aux Saints moines et ascètes n'est pas en cause, car tous les témoins s'accordent à le donner comme semi-idiomèle; mais pour les deux autres ils se contredisent. Un malheureux hasard a fait disparaître les deux pièces dans Q, l'une étant située vers le début du Triodion et l'autre à la fin du Pentèkostarion; mais les prosomoia, qui sont nombreux - nous en avons compté 38, auxquels s'ajoutent 6 semi-idiomèles -, sont toujours signalés dans les deux recueils de Patmos par la formule: $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ · Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ , qui est le début de l'hymne à Tous les saints. Dans C, au contraire, c'est l'hymne de Romanos qui est donné comme prosomoion de celui d'Anastase; et le 2e hymne du pseudo-Romanos à S. Théodore, $\Pi\acute{\iota}\sigma\text{-}\tau\acute{\iota}\nu \text{Χρ}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{o}\upsilon$, est accompagné de la note marginale: $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ · Αὐτὸς μόνος ²³⁶. D'après A, l'hymne de Romanos sur les Saints moines et ascètes est prosomoion de l'hymne à Tous les saints; d'après q²³⁷, c'est celui d'Anastase qui est l'idiomèle²³⁸. Il semble qu'en général, la tradition italienne soit en faveur de l'antériorité d'Anastase; l'orientale, de celle de Romanos. Sans doute, les prosomoia ont tous un prooimion rythmé sur Ὁς ἀπαρχάς , qui est celui de l'hymne à Tous les saints, à deux exceptions près qui suivent l'hirmos $\Pi\acute{\iota}\sigma\text{-}\tau\acute{\iota}\nu \text{Χρ}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{o}\upsilon$. Mais cela ne signifie rien: on connaît d'autres exemples de prooimia qui, bien que provenant d'un semi-idiomèle, sont devenus plus populaires que ceux des idiomèles correspondants et ont été plus souvent imités²³⁹. Dans le cas présent, il est bien difficile de dire lequel des deux poèmes a été le plus familier au public: celui de Romanos a pour lui le nom de son auteur; celui d'Anastase, son passage dans l'euchologe.

Le mélode Anastase, dont nous ne connaissons que le nom, a été l'objet de deux tentatives d'identification. La première hypothèse, qui l'identifie avec Anastase le Questeur, vient de A. Papadopoulos-Kerameus²⁴⁰; bien que S. Pétridès, qui avait d'abord opté pour Anastase le Sinaïte²⁴¹, ait fini par s'y rallier²⁴², et que tout récemment encore, H.-G. Beck l'ait considérée comme généralement admise²⁴³, il faut la rejeter résolument, comme l'a fait

C. A. Trypanis²⁴⁴. Anastase le Questeur ou le Bègue (ὁ τραυλός), poète religieux et profane dont il nous reste entre autres quelques canons, a contre lui d'être contemporain de Léon VI; et il est inimaginable qu'un kontakion aussi long²⁴⁵, qui suit aussi parfaitement les vieilles règles du genre et qui est pourvu de deux prooimia idiomèles soit aussi tardif.

L'autre hypothèse est plus sérieuse. E. Bouvy²⁴⁶, remarquant dans l'hymne d'Anastase des ressemblances qui ne pouvaient pas être fortuites avec une homélie sur les défunts (λόγος εἰς ~~τοὺς~~ ~~ἐκ~~ κοιμηθέντας)²⁴⁷ attribuée à Anastase le Sinaïte, mort en 701, en avait déduit que le kontakion s'inspirait de l'homélie et ne pouvait être antérieur à la seconde moitié du VIIe siècle. Malgré la similitude des noms, il n'attribuait pas formellement le poème au Sinaïte, qui n'a d'ailleurs laissé aucune trace d'~~une~~ activité poétique. S. Pétridès alla plus loin et identifia le mélode et l'homéliste; il devait plus tard, comme nous l'avons vu, changer d'avis. Cette théorie était beaucoup moins invraisemblable que celle de Papadopoulos-Kerameus, qui la combattit vivement, car la parenté entre les deux textes est indiscutable. Pour Bouvy, il ne faisait pas de doute que l'homélie était bien du Sinaïte, qu'il s'agissait d'une imitation directe et que c'est l'hymne qui dépendait du texte en prose.

Le premier point, malheureusement, est plus que douteux. D. Hemmerdinger-Iliadou a signalé²⁴⁸ que le sermon n'était que la recension abrégée d'une longue homélie qui fait partie des nombreuses compositions mises sous le nom de l'Ephrem grec²⁴⁹. Les deux versions se présentent comme une exhortation adressée à des moines à propos de la mort d'autres moines, dont on fait l'éloge en évoquant notamment leur esprit de détachement. Avec une grande habileté, le mélode a extrait du texte des passages qui pouvaient convenir à des laïcs, car ce n'est sûrement pas à un public de religieux que s'adresse son poème. Laquelle des deux versions a-t-il utilisée ? Sans aucun ^{doute}, celle qui porte le nom d'Ephrem; avec l'homélie attribuée à Anastase, il n'a aucun rapport direct. Cela se voit sans peine à la comparaison des trois textes: plu-

sieurs passages dont le mélode s'est inspiré figurent seulement dans la recension longue et non dans la brève. Il suffira de deux ou trois exemples pour se convaincre de la dépendance directe du kontakion à l'égard de l'Ephrem - ou du pseudo-Ephrem²⁵⁰ - grec.

Ephrem, 264 D:

"Αν τινα ἐλέησα, τῇ ὥρᾳ ταύτῃ
ἐλεηθῆσομαι· ἂν τινα ἐσκέπασα,
νῦν σκεπασθῆσομαι.

An. le Mélode, str. 15: "Αν ἐλέησας, ἄνθρωπε, ἄνθρωπον, - αὐτὸς μέλλει ἐκεῖ βοηθῆσαί σοι· - ... ἂν γυμνὸν ἐν τῷ βίῳ ἐσκέπασας, - αὐτὸς μέλλει σκεπᾶσαι σε καὶ ὁ ψαλμός· ἀλληλούϊα.

Ephrem, 266 A-B:

Πρὸς ἀλλήλους διανεύμεν λέ-
γοντες· " Ἠσυχάσατε δὴ, καὶ
τῷ κειμένῳ λοιπὸν μὴ ἐνοχλήση-
τε, καὶ τὸν θόρυβον λύσατε,
σιωπήσατε, καὶ πρὸς αὐτὸν λοι-
πὸν μὴ λαλήσατε, μὴ κράξητε,
ἵνα μὴ αὐτὸν ταραδάξητε, ἵνα μὴ
αὐτὸν θορυβήσητε· προσεύξασθε,
ἵνα μὲτ' εἰρήνης ἡ ψυχὴ ἐξέλθῃ·
δεήθητε, ἵνα τόπον ἀνέσεως λά-
βῃ· προσπέσατε, ἵνα εὐμενῇ
τὸν δικαστὴν εὐρῇ· εὐωδίαν θυ-
μιάσατε· τὴν γὰρ ἀγγελικὴν
παρουσίαν ἐθεάσατο. Προσεύξασ-
θε· εἰς γὰρ ἀγῶνα μέγαν νῦν πα-
ράκειται. "

An. le Mélode, str. 18: Ἠσυχάσατε δὴ, ἡσυχάσατε, - τῷ κειμένῳ
λοιπὸν μὴ ὀχλήσητε· - ἡρεμήσατε, θόρυβον λύσατε - καὶ τὸ μέγα
μυστήριον βλέπετε· - φοβερῶ ὥρᾳ σιωπήσατε, - ἵνα μετὰ εἰρήνης ἡ
ψυχὴ ἐξέλθῃ· - εἰς ἀγῶνα γὰρ μέγα συνέρχεται - καὶ ἐν φόβῳ πολλῷ
δυσωπεῖ τὸν θεόν· - Ἀλληλούϊα.

An. le Sinaïte, 1197 C:

'Εάν τινα ἐλέησα, τῇ ὥρᾳ ταύτῃ
βοηθήσει μοι.²⁵¹

An. le Sinaïte, 1200 B:

Πρὸς ἀλλήλοις διανεύμεν λέ-
γοντες· " Προσευξώμεθα, ἀδελφοί,
εἰς γὰρ ἀγῶνα μέγαν παρίσταται. "

Ephrem, 262 F:

Μεγάλη ἡ περίστασις τοῦ σώ-
ματος πρὸς τὸν ἐκεῖ κόσμον· εἰ
γὰρ χώραν ἐκ χώρας μεταβαίνον-
τες ἐπὶ τῆς γῆς, ὁδηγῶν τινῶν
καὶ χειραγωγῶν χρῆζομεν, πόσῳ
μᾶλλον ὅτε παράγομεν εἰς τὰ
ἀπέραντα τοῦ αἰῶνος, ὅθεν οὐ-
δεὶς ἐπανελύσεν;

An. le Sinaïte, 1196 B:

Μεγάλη ἡ περίστασις ὅτε ὑπάγο-
μεν ὅθεν οὐδεὶς ἐπανελύσεν.

An. le Mélode, str. 17: Εἰ γὰρ χώραν ἐκ χώρας βαδίζοντες -
ὁδηγούντων τινῶν προσδεόμεθα, - τί ποιήσομεν, ὅταν ὑπάγομεν - εἰς
τὴν χώραν ἣν οὐ πως γνωρίζομεν;

La récension longue qu'a connue le mélode, avec sa rhétorique foisonnante et sa composition désordonnée, peut fort bien être du Ve siècle et même remonter à un original syriaque²⁵². Rien n'empêche donc qu'Anastase soit contemporain de Romanos, ou même un peu antérieur. Même si l'hirmos est du second, il exhale un parfum d'antiquité qui pourrait le faire dater des débuts de la carrière de Romanos: la monotonie du rythme ternaire, la répétition à six reprises du kôlon ου-ου-ου-ου(-), fréquent dans les vieilles compositions du Ve siècle, la brièveté de l'oïkos, la division très peu marquée des deux périodes²⁵³, l'insignifiance du refrain, tout cela rapproche cet hirmos, plus que tout autre, des hymnes κατὰ στίχον.²⁵⁴

Il n'est pas exclu que l'attribution de l'homélie dans sa récension brève à Anastase le Sinaïte vienne de quelqu'un qui avait remarqué les ressemblances entre l'homélie et le kontakion. Puisqu'il faut de toute façon renoncer à identifier l'homéliste avec le Sinaïte, il n'y a aucune raison de faire du mélode Anastase un moine. Nous avons dit plus haut pourquoi, à notre avis, il ne faut pas trop chercher parmi les moines ces mélodes anciens. A la différence de l'homélie, l'hymne évoque surtout des deuils de famille; cela tient sans doute au public auquel il s'adresse,

mais cela peut tenir aussi, pour une part, à la personnalité du poète²⁵⁵. Était-il marié et père de famille ? Cela se peut. Sans doute, quand il s'écrie: 'Υπομνήσω ὑμᾶς πρὸς τὸν κύριον, - ἀδελφοί μου καὶ τέκνα καὶ φίλοι μου (str. 13, 1), il s'adresse peut-être à des enfants spirituels. Mais il n'est pas défendu de trouver à la strophe 23, dans l'évocation de la mort d'un jeune enfant, l'accent d'un souvenir personnel et d'un malheur vécu:

Εἶδον ἐγὼ καὶ νήπιον θνήσκοντα καὶ ζωὴν τὴν ἐμὴν ἐταλάνισα·
 ἐταράχθη γὰρ ὅλον καὶ ἔτρεψε καί, ὥς ἤλθεν ἡ ὥρα, ἐβόησε·
 " Πάτερ, βοήθει· μήτερ, σῶσόν με ",
 καὶ οὐδεὶς ἱκανὸς τοῦτῃ βοηθῆσαι,
 εἰ μόνον ὀρῶντες μαραίνονται
 καὶ ἐν τάφῳ θρηνοῦντες ποιοῦσιν ψῆδὴν· Ἀλληλούϊα.

" J'ai encore vu moi-même un petit enfant mourir, et ma propre vie m'a paru misérable. Il était tout agité, il tremblait, et quand l'heure est venue, il a crié: ' Père, au secours ! Mère, sauve-moi ! ' Et personne n'était capable de lui porter secours: tout ce qu'on peut faire, c'est de se désespérer à cette vue et de gémir sur une tombe en chantant l'alléluia. "

On retrouve dans le cas du mélode Kyriakos la même incertitude que dans celui d'Anastase, quant à l'attribution de l'idiomèle. Kyriakos a écrit un kontakion sur la Résurrection de Lazare, Λάζαρον τὸν φίλον σου (début du prooimion) - Πῶς ὑμνήσω ἀκατάληπτε (début du 1er oikos) dont les deux hirmoi, et non pas seulement celui des strophes, sont les mêmes que ceux de l'hymne de Romanos sur Judas: Πάτερ ἐπουράνιε (début du prooimion I) - Τίς ἀκούσας οὐκ ἐνάρκησεν (début du 1er oikos)²⁵⁶. Dans C, l'hymne de Kyriakos a en partie disparu et ne commence qu'au milieu de la strophe 3, de sorte que nous n'avons plus le lemme; mais dans V, il est donné comme prosomoion de l'hymne de Romanos. Ce qui complique la question, c'est que ce dernier hymne est donné par le lemme de C comme prosomoion de celui de Kyriakos, alors qu'il n'y a rien dans le lemme de V. Dans Q, qui n'a pas le poème de Kyriakos, on trouve pour celui de Romanos la mention: ἰδιόμελον.

Les deux autres témoins n'ont ni l'hymne de Romanos²⁵⁷, ni celui de Kyriakos qui, au samedi avant les Rameaux, a été remplacé à la fois par un kontakion anonyme (Ἡ πάντων χαρά) et par un autre du pseudo-Romanos (Ὁ πάντων Χριστέ), tous deux écrits sur les mêmes hirmoi: Τὰ ἄνω ζητῶν - Τράνωσον, et inextricablement mélangés l'un à l'autre²⁵⁸. Le témoignage du lemme de Q est de peu de poids, puisque le copiste ignorait tout autre représentant de cet hirmos et pouvait donc croire qu'il se trouvait en présence d'un idiomèle; mais le désaccord de C et de V est embarrassant. K. Krumbacher a essayé de trancher la question en interrogeant l'hirmos; il s'est livré à une analyse minutieuse du mètre des deux hymnes, qui présentent entre eux à ce point de vue quelques différences, moins nombreuses qu'il ne le prétend, car il se faisait une conception beaucoup trop rigide des règles de la métrique tonique²⁵⁹. Il conclut bizarrement que les deux mélodes ont imité, indépendamment l'un de l'autre, le même modèle. Mais il serait bien extraordinaire que, pour un hirmos utilisé en tout et pour tout deux fois dans les kontakaria, nous tombions justement sur deux prosomoia, témoins d'un idiomèle perdu.

Que Kyriakos soit un mélode ancien, il n'y a pas à en douter. On a, pour s'en convaincre, la rareté de l'hirmos, qui a été oublié très tôt, la brièveté du prooimion, le caractère purement narratif et dramatique du texte, dans lequel le dialogue occupe une large part, l'élégance^{sobriété} du style, la bonne adaptation du refrain à l'oikos. On ne peut que souscrire au jugement de Ritra: " Aurea^mredolet aetatem "²⁶⁰. Mais il va trop loin en ajoutant: " Vel Romano antiquior est ". Nous inclinierions à admettre l'inverse, et cela pour trois raisons, dont aucune, nous le reconnaissons, n'est tout à fait déterminante.

D'abord, l'hirmos est riche en kôla terminés par les mêmes éléments rythmiques, ce qui favorise les homoiotéleutes et les parallélismes d'expression. Ces procédés sont précisément bien plus abondants chez Romanos que dans l'hymne de Kyriakos; un hymne dont le style est mieux adapté à l'hirmos a des chances d'être l'idiomèle. En second lieu, un des refrains est un pasti-

che de l'autre. Celui de Romanos est: "Ἰλεως, Ἰλεως, Ἰλεως - γενοῦ ἡμῖν, - ὁ πάντων ἀνεχόμενος - καὶ πάντας ἐκδεχόμενος. Celui de Kyriakos est, en principe: Δόξα σοι, ἅγιε, ἄναρχε, - Δόγε Θεοῦ, - ὁ "Αἰδὸν χειρῶσάμενος - καὶ πάντας λυτρώσάμενος. Mais en réalité Kyriakos a souvent récupéré les deux premiers kôla au profit de l'oïkos et n'a laissé subsister que les deux derniers. Ceux-ci, du reste, avec leur style lapidaire, l'anaphore πάντων-πάντας et la richesse de la rime, sont beaucoup mieux venus chez Romanos. Et surtout, un pastiche est bien peu probable de la part d'une personnalité littéraire aussi puissante.²⁶⁴

Enfin, on ne s'est pas avisé que l'hymne sur la Résurrection de Lazare n'est peut-être pas le seul ouvrage de Kyriakos qui nous soit parvenu. D et les trois kontakaria du Sinaï nous ont conservé, à la date du 27 août, un fragment en l'honneur des SS. Adrien et Nathalie dont les trois strophes forment l'acrostiche KYP. On sait que ce couple de martyrs²⁶² de Nicomédie a été annexé par Constantinople,^{et} qu'il avait à Arggyropolis une église qui passait pour remonter au IV^e siècle²⁶³. Les péripéties romanesques de la légende qui a rendu ces deux saints populaires ont pu inspirer assez tôt les mélodes. Comme nous ne connaissons pas d'autre Kyriakos, ni de Cyr,ⁿⁱ de Cyrille, parmi les hymnographes qui ont laissé des kontakia, et que d'autre part notre fragment offre un récit suivi qui ne rappelle pas les hymnes encômiastiques de basse époque, il ne serait pas invraisemblable que le poème dont il provient soit de notre Kyriakos. Or ce n'est pas un idiomèle, mais un prosomoïon du 1^{er} hymne sur l'Epiphanie, de Romanos: Ἐπεφάνης σήμερον.

Qui était Kyriakos ? Un moine, selon S. Pétridès²⁶⁴, qui propose de l'identifier avec le saint anachorète Cyriaque (448-556), Grec de Corinthe qui vécut en Palestine depuis l'âge de dix-huit ans et qui, pendant les quarante ans qu'il passa dans la laure de Souka, fut trente^{ans} canonarque²⁶⁵, au dire de Cyrille de Scythopolis qui l'a bien connu et a écrit sa vie²⁶⁶. Du fait qu'il ait été canonarque, " on peut conclure ", dit Pétridès, " qu'il a été aussi un hymnographe ". C'est aller bien vite en besogne.

Si c'est bien ^{un Cyrénien} ~~qui~~ qui a chanté les SS. Adrien et Nathalie, nous inclinierions plutôt à le croire constantinopolitain. ²⁶⁷

Dans la liste des " melodi veteres " que donne Pitra dans les prolégomènes des Analecta Sacra ²⁶⁸, on trouve, à la suite de Romanos, Sergios qu'il considérerait comme l'auteur de l'Acathiste, Georges, Domitios, Kyriakos, un certain Cucullus qui n'existe pas et qui vient du mot κουκούλιον écrit en abrégé dans T et mal interprété ²⁶⁹, un Cyprien qui n'a rien à faire là, n'ayant composé que des stichères et non des kontakia, un Nicolas et un Job qui sont dans le même cas, Anastase, et enfin un Elias dont il dit: " Elias, haud aetate quidem Romano et Anastasio suppar, sed vix impar ingenio: unde, nisi in Saracenos poeta incidisset non semel, cum quaerendus sit inter Hierosolymitanos, nedum ad Eliam nomine II (741-767) ²⁷⁰ venirem, malleum Eliam primum ejusdem nominis (494-518) ²⁷¹ accersere. " Si nous traitons d'Elias en cet endroit, ce n'est pas seulement parce que Pitra hésite sur son identification, c'est aussi parce qu'il lui attribue un des plus anciens kontakia, l'hymne 'Ηλίαν τὸν Θεοβίτην au prophète Elie, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises. Outre ce morceau, on trouvera encore sous le nom d'Elias, dans l'édition de Pitra, les trois premières strophes d'un autre hymne sur le prophète Elie: Προφήτα καὶ προόπτα, qui est en réalité de Romanos. On comprend que Pitra, qui semble ne pas admettre qu'on puisse écrire un hymne sur Elie sans porter soi-même le nom du prophète, répugne à faire descendre plus bas que le VI^e siècle l'auteur supposé de deux pièces si manifestement anciennes. Deux autres lui sont encore attribuées, avec raison, celles-là: un hymne Σεργίου τε καὶ Βάκχου aux SS. Serge et Bacchus (7 octobre), transmis ~~par~~ seulement par C (V a une lacune), et dont l'acrostiche est: ΗΛΙΟΥ; un fragment sur le prophète Daniel (17 décembre), 'Εκ λάκκου τῶν λεόντων, dont l'acrostiche est: ΗΛ. Il est donné par C et V seulement. ²⁷²

Les deux pièces portant la signature d'Elias ont la particularité d'être écrites sur l'hirmos du poème anonyme 'Ηλίαν τὸν Θεοβίτην, qui est en même temps celui de l'ἐπιτύμβιον μέλος, lequel semble être considéré dans les kontakaria italiens comme le véri-

table idiomèle²⁷³, à tort, à ce qu'il nous semble; mais il n'est pas étonnant que l'ἐπιτύμβιον μέλος, bien plus employé et même admis dans des exemplaires de l'euchologe, ait de préférence servi de modèle aux pro~~pos~~omia. Ceux-ci sont du reste très rares. Aux quatre pièces écrites sur cet hirmos que nous avons déjà citées s'ajoute un petit poème de trois strophes, formant l'acrostiche ΩΔΗ, à S. Marc (25 avril): Ἀπόστολε κυρίου. Pitra, Dieu sait pourquoi, l'attribue à Arsénios²⁷⁴. Et c'est tout. Il est à noter que ces cinq hymnes, et par conséquent l'hirmos, et par conséquent aussi le mélode Elias, ne nous sont connus que par les deux kontakaria italiens; la tradition orientale les ignore. Or, comme le mètre assez flottant de l'hymne sur Elie se trouve régularisé dans les quatre ~~autres~~ autres pièces, on peut se demander si l'ἐπιτύμβιον μέλος n'aurait pas servi directement de modèle métrique à des hymnographe~~s~~s d'Italie ~~qui~~ dont le travail n'aurait jamais été connu en Orient, donc postérieurs à la première moitié du IX^e siècle, si l'on convient de placer vers cette époque - comme nous le suggérons au chapitre 2²⁷⁵ - la séparation de la tradition orientale et de l'occidentale.

Si Pitra songeait à identifier Elias le mélode avec le patriarche de Jérusalem Elie II, c'est d'abord parce qu'il savait, par un " antiquus codex cryptoferratensis "²⁷⁶, qu'un patriarche Elie avait été hymnographe et avait laissé deux acolouthies; ensuite, parce que l'hymne sur Daniel a pour refrain: Ῥῦσαι τὸν λαόν σου - ἐκ τῶν τῆς Ἀγαρ -- καὶ συμμάχησον τῷ ἄνακτι, ce qui pourrait être une allusion à l'occupation arabe et aux campagnes de Constantin V et de Léon IV. A vrai dire, il peut paraître étrange de voir un patriarche appeler la bénédiction de Dieu sur des empereurs iconoclastes, et imprudent de souhaiter en termes si clairs la défaite de l'occupant arabe. Nous avons suggéré dans notre édition²⁷⁷ d'appliquer ce refrain à l'époque où Elie I (494-516) occupait le trône patriarcal à Jérusalem et où, sous Anastase, la Palestine était menacée, mais non occupée par les " fils d'Agar ". Nous avons tort, car Elie I a vécu trop tôt pour pouvoir être l'auteur de canons. Du reste, la lecture de

l'hymne aux SS. Serge et Bacchus aurait dû nous montrer au premier coup d'oeil que ce texte d'allure encœmiastique, plein d'adjectifs et d'adverbes composés comme: ὑπεραρρήτως, παντουργέτα, χριστομῆτως, ἀδελφοτρόπως, était très éloigné du style des vieux kontakia et ne pouvait remonter au-delà de l'époque du canon. Nous pensons maintenant que le mélode Elias n'a rien à voir avec le patriarche hymnographe, et que, si l'hirmos Δυνάμει θεϊκῇ est inconnu en Orient, c'est qu'il faut chercher cet Elias en Occident. Il pourrait bien être sicilien; le refrain, en ce cas, serait une allusion aux progrès des Arabes en Sicile à partir de 830 et à l'insécurité où leurs attaques mettaient même les parties de l'île qu'ils ne dominaient pas encore. Cette date correspond bien à la séparation des deux traditions hymnographiques; l'empereur pour lequel le mélode implore le secours divin pourrait ^{être} Théophile - qui, il est vrai, est encore un iconoclaste - ou l'un de ses successeurs.

Parmi les kontakia anciens qui ne portent pas de nom d'auteur, il en est un qu'on peut certainement dater du VI^e siècle; à C. A. Trypanis revient le mérite de l'avoir remarqué²⁷⁸. Il s'agit de l'hymne Ὁς τοῦ ἄνω στερεώματος sur la seconde inauguration de Sainte-Sophie (24 décembre 562), dont l'acrostiche est: τῶν ἐγκαινίων ὁ ὕμνος. C'est un idiomèle, ouvrage d'un habile mélode qui sait manier et entremêler les thèmes typologiques: la manière dont il met en parallèle, d'une part les deux fêtes de l'inauguration de l'église et de l'incarnation du Christ dans le ναός de son corps, d'autre part les descriptions de trois ciels en quelque sorte concentriques, celui de la coupole, celui du firmament matériel et celui du paradis habité par des nuées d'anges et de saints, révèle un incontestable métier. Mais on chercherait en vain dans ces strophes érudites, contournées, trop adroites, d'ailleurs élégamment écrites, la liberté et la richesse torrentueuse de Romanos. C. A. Trypanis compare cet hymne, non sans raison, à l'ἐκφρασις de Sainte-Sophie versifiée par Paul le Silencieux, dont il est, dit-il, " the popular counterpart " ²⁷⁹.

En dehors de Romanos, dont on a d'ailleurs mis longtemps à

déterminer l'époque avec exactitude, on ne dispose que de très peu de repères chronologiques dans la longue histoire du kontakion. Le seul auteur historiquement connu est Joseph l'Hymnographe, mort en 883. On est bien obligé de s'en tenir, dans la plupart des cas, à des critères stylistiques, métriques, ou tirés de la tradition des kontakaria, et nous reconnaissons volontiers qu'ils sont peu sûrs. Néanmoins, la comparaison des vieux hymnes, tels que l'Acathiste et les ouvrages de Romanos, avec des productions manifestement contemporaines de l'âge iconoclaste ou plus récentes, telles que celles du falas, qui contiennent des allusions au culte des images, de Joseph ou de Gabriel, montre que le kontakion tend de plus en plus à se conformer, non seulement au style, mais à la conception poétique du canon: l'un et l'autre finissent par prendre une teinte uniforme. Deux caractères essentiels, à ce qu'il nous semble, marquent la poésie liturgique née de la résistance à l'iconoclasme. Le premier est l'intérêt de plus en plus vif porté au culte des saints: c'est l'époque où le sanctoral commence à envahir le temporel, rompant l'ordre primitif du friodion²⁸⁰. Le second est la substitution, au rythme dynamique du kontakion, d'une conception statique de la laus divina: le récit, le drame, le développement historique ou logique de l'homélie, ou, si l'on veut, tout ce qu'il peut y avoir de progressif et de diachronique dans la parénèse, est remplacé par une méditation sur une image intérieure dont les traits essentiels ne changent pas, qui n'est pas affectée par la dimension du temps. ^{Desormais,} d'un oikos à l'autre, comme dans le canon, d'un tropaire à l'autre, d'une ode à l'autre, l'oeil qui reflète se déplace peu, imperceptiblement parfois, et l'âme qui médite ne perd jamais de vue l'ensemble de l'image. Le canon, avec ses strophes brèves et incisives, qui sont à la fois autant de coups d'oeil et de jaculations, se prête bien à une telle conception, toute monastique, de l'hymne; le kontakion ne peut que s'y abâtardir. C'est donc, croyons-nous, par sa fidélité plus ou moins grande aux fins particulières qui ont modelé ses principaux traits formels, ou, ce qui revient au même, par son indépendance à l'é-

gard du canon, qu'il faut juger de l'ancienneté d'un kontakion. C'est assez dire combien de tels jugements peuvent être subjectifs, et avec quelle prudence il convient de les porter.

Pour la période qui suit *Romanos* et qui précède l'œuvre du Stoudite (laquelle, nous semble-t-il, marque le tournant de l'histoire du kontakion), un de nos très rares repères chronologiques est l'hymne 'Ο ὕψωθείς sur l'Exaltation de la Croix, un semi-idiomèle malheureusement anonyme, dont les oikoi suivent l'hirmos Τῇ Γαλιλαίᾳ, de *Romanos*²⁸¹. La strophe 18, qui est la dernière, débute ainsi:

Νέοι Ἀζώτιοι ἡμᾶς ἐκύκλωσαν καὶ ἦραν τὴν θεῖαν κιβωτόν σου
καὶ πόλιν τὴν ἁγίαν· βλέψον καὶ ἴδε, ὁ θεός,
καὶ γνωτώσαν ταχέως ὅτι σὺ εἶ μεθ' ἡμῶν·
ἡ πεῖρα γὰρ διδάσκαλος..

L'allusion est claire à la prise de Jérusalem par les Perses en 614 et au départ de la relique de la Croix, qui, au moment où l'hymne a été écrit, n'avait pas encore été rendue, mais qui devait l'être entre 628 et 630. C. A. Trypanis a douté de l'authenticité de la strophe, il est vrai, d'abord parce que l'addition d'une strophe supplémentaire à la fin d'un kontakion n'est pas rare, ensuite parce que l'aveu de la défaite devant les Perses fait paraître déplacée la promesse que le Christ fait à l'empereur Constantin à la strophe 9:

τειχος δὲ αὐτῇ (sc. Constantinople) γενήσεται ὁ σταυρός μου,
πύργος ἰσχύος, ἀήτητον τρόπαιον.

Mais il n'y a aucune raison de supposer qu'une strophe indispensable à l'acrostiche ^{ὁ ὕμνος} - *εἰς τὴν ὕψωσιν* - soit une addition postérieure au reste de l'hymne. Quant à la strophe 9, non seulement elle ne contredit pas les vers qu'on vient de citer, mais elle en est éclairée. C'est précisément parce que la prise de Jérusalem avait troublé les esprits que le poète éprouve le besoin de rassurer son public, évidemment un public de Constantinopolitains qui tremblent pour leur ville menacée, et peut-être déjà investie, par les Avars et les Perses; ce qui nous met aux environs de 626. Le mélode rappelle que le Christ s'est personnellement engagé à ce que Constantinople demeure jusqu'à la fin des temps le

siège de l'empire universel et la souveraine de toutes les villes (vv. 5-7 de la même strophe: στήσεται - μέχρι συντελείας - τὸ κράτος ἔχουσα - τὸ τῆς βασιλείας - καὶ τῶν πόλεων πασῶν - προκαθημένη). Aucun engagement semblable n'a été pris pour Jérusalem, à qui la ruine seule a été prédite par le Christ²⁸².

Surtout, ce qui prouve l'ancienneté de la strophe 18, c'est qu'elle a été remaniée à haute époque, comme on peut le voir d'après l'apparat critique de C. A. Trypanis lui-même. Dans deux témoins; A, qui relève de la tradition orientale, et b, qui est un Cryptoferratensis²⁸³, γνώτωσαν a été remplacé par ἔγνωσαν, et les futurs des vers suivants, qui évoquent par avance la confusion espérée de l'ennemi, ont été transformés en passés²⁸⁴. Que ces corrections soient anciennes, cela se voit au fait qu'elles sont connues de la tradition italienne; elles ne sauraient être postérieures, du reste, à l'invasion arabe qui atteignit Jérusalem en 637, et il n'est donc pas impossible qu'elles soient de l'auteur même de l'hymne. Or la lecture de celui-ci montre que, dans le premier tiers du VII^e siècle, la tradition issue de Romanos était encore très vivante. L'auteur doit beaucoup à l'hymne de l'Adoration de la Croix, de Romanos, qu'il semble avoir voulu corriger sur certains points, comme nous avons eu l'occasion de le signaler²⁸⁵, mais dont il a repris le plan. La forme de son poème reste narrative, les réminiscences bibliques sont nombreuses et viennent à propos, la langue est très proche de celle de Romanos, avec la syntaxe souple, la simplicité de vocabulaire qui caractérise le kontakion de l'époque antérieure au canon. En revanche, l'art de manier le refrain semble avoir décliné depuis le temps de Romanos; les deux mots qui le constituent dans notre hymne, ἀήτητον τρόπαιον, sont amenés dans plusieurs strophes d'une façon abrupte et gauche; il est vrai que ~~le texte de ces fins de strophes~~ le texte de ces fins de strophes semble parfois corrompu²⁸⁶. Néanmoins, il est bien possible que, dès le VII^e siècle, l'usage de faire répéter le refrain par le public ait été abandonné; ni dans le prooimion, ni dans aucune des dix-huit strophes de l'hymne Ὁ ὕψωθείς, on ne voit le poète exhorter le peuple à

le reprendre en chœur.

Une autre pièce anonyme est donnée par son plus récent éditeur, C. A. Trypanis²⁸⁷, comme à peu près contemporaine de l'hymne 'Ο ὕψωθεῖς: c'est l'hymne τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, dont l'acrostiche est: εἰς ἀγίους πατέρας, et qui est aussi un semi-idiomèle. Les kontakaria l'assignent au dimanche après l'Ascension (dimanche des frères de Nicée), ce qui n'est certainement pas sa date primitive. C. A. Trypanis, s'opposant à F. Maas qui le tenait pour un ouvrage de Romanos, le croit écrit entre 638 et 641, date vraisemblable, mais qui ne nous paraît pas absolument prouvée. Nous en traitons d'une manière ^{plus} détaillée au chapitre 5²⁸⁸.

Les mélodes dont on peut sans invraisemblance situer la carrière entre celle de Romanos et le milieu du VIIe siècle ne sont pas bien nombreux. Nous ne pouvons guère nommer que Domitios, l'inconnu qui signe " le pécheur " (τοῦ ἁμαρτωλοῦ), et peut-être Cosmas et Georges.

Domitios est l'auteur de l'hymne Ἡ στεῖρα σήμερον sur la Nativité de saint Jean-Baptiste, dont l'acrostiche, εἰς τὸν πρόδρομον Δομιτίου, a été falsifié dans la tradition de F pour substituer le nom de Romanos à celui du véritable auteur²⁸⁹. Le poème est entièrement prosomoion du 1er hymne de Romanos sur la Nativité. Domitios n'est donc pas un musicien, mais c'est un très bon hymnographe, probablement un élève de Romanos. Il emploie la même langue, avec la même discrétion dans l'usage des participes (on en compte 31 pour 100 verbes employés aux modes personnels dans son hymne, alors que la moyenne est de 36,7 pour 100 chez Romanos), il a le même goût pour les citations scripturaires et la même adresse à les insérer dans le texte, il sait composer un dialogue et il amène son refrain beaucoup mieux que l'auteur de l'hymne sur l'Exaltation de la Croix. Nous le croyons très proche de Romanos dans le temps, en tout cas du même siècle; c'est l'opinion de Wittra²⁹⁰. Elle n'a été partagée ni par Krumbacher²⁹¹, selon qui Romanos est bien l'auteur de l'hymne et Domitios le falsificateur, ni par Eustratiadis, qui suppose assez étrangement

que Domitios a terminé un poème de Romanos dont seules les quinze premières strophes lui étaient parvenues²⁹². K. Mitsakis attribue, avec raison, l'hymne à Domitios, mais il fait de celui-ci un hymnographe tardif, contemporain de la décadence du kontakion²⁹³. Ce jugement surprenant s'appuie sur le seul fait que l'hirmos du poème est un des plus employés à basse époque. L'indice paraît insuffisant; si tous les hymnograpes de basse époque avaient écrit comme Domitios, il n'y aurait pas eu de décadence du kontakion²⁹⁴.

De l'ἀμαρτωλός, nous ne connaissons pas même le nom. L'inconnu qui se cache sous cette modeste épithète a écrit un hymne sur la Dormition de la Mère de Dieu: 'Αφ'οὐ μετέστης τῶν ἐκ γῆς, dont l'acrostiche est: τοῦ ἀμαρτωλοῦ τὸ ποίημα, et que nous ne connaissons que par les kontakaria italiens; mais cela ne signifie rien, car P est mutilé à partir du 6 août²⁹⁵. Le poème est idiômèle, et, chose extrêmement rare même chez Romanos, il a trois prooïmia qui le sont aussi; c'est là une marque d'ancienneté indubitable. Il a très bien pu être composé à l'époque où la fête de la Dormition a été transférée du 18 janvier au 15 août, c'est-à-dire sous l'empereur Maurice (582-602)²⁹⁶. Il est narratif de la première strophe à la dernière, sans aucun préambule en forme d'encômion, ce qui rappelle la disposition de l'hymne de Romanos sur l'Annunciation; le dialogue y occupe une place très importante. Le refrain présente des variantes, comme nous avons eu l'occasion de le signaler plus haut. Ce mélode, d'un incontestable talent, est-il le même qui a composé l'hymne Τῆς νοητῆς ἀλείας à S. André (10 novembre), dont l'acrostiche est: τοῦ ἀμαρτωλοῦ, et le fragment 'Ιερῶς ἐναθλήσας à S. Euplous (11 août), dont il reste les strophes ΤΟΥΛΟΟΥ ? Nous ne le pensons pas. Le premier de ces hymnes est écrit sur le couple d'hirmoi: Τῷ φαινῶ σου βίψ - Τῷ θείῳ μύρψ, le second sur: 'Εν σαρκὶ τοῖς ἀγγέλοις - Τὸν φωστῆρα. Ce sont des hirmoi du Stoudite, très rares, surtout le premier, dans la tradition orientale. Pour le premier couple, dont l'idiômèle (hymne à S. Nicolas)^{est} transmis par CV, B et P²⁹⁷, on trouve, outre l'hymne de l'ἀμαρτωλός transmis seule-

ment par P, un hymne de l'ἄσωτος et sept fragments anonymes, tous transmis seulement par CV, les deux kontakaria italiens. Pour le second, dont l'idiomèle (hymne à S. Antoine) est aussi dans C, V, B et P, il y a quinze prosomoïa, dont dix connus seulement par CV: deux du Stoudite, un de l'ἄσωτος, sept anonymes. Il est probable que tous ces fragments anonymes sont originaires d'Italie, où les hirmoi du Stoudite ont manifestement connu beaucoup plus de succès qu'en Orient. Et nous serions fort tenté de chercher le second ἁμαρτωλός parmi les moines grecs de Sicile ou d'Italie du Sud. S. Euplous, en effet, l'est: un martyr de Catane qui eut une grande notoriété dans son pays, mais dont le culte est peu attesté en Orient²⁹⁸. D'ailleurs l'hymne 'Ιερῶς ἐναθλήσας a été écrit spécialement pour les fidèles de son sanctuaire, qui étaient nombreux, car il s'y faisait des miracles, au dire du poète lui-même²⁹⁹. Que celui-ci soit un moine, cela peut se soupçonner au fait que, dans la prière finale, il mentionne les moines immédiatement après les empereurs et avant tout le reste du peuple de Dieu, y compris les prêtres: 'Υπὲρ κόσμου τὸν σωτήρα, - Εὐπλε μάρτυς, ἐκλιπάρει, - ὑπὲρ βασιλέων τε - καὶ μοναστῶν ἱερέων τε - ἅμω καὶ ὑπὲρ τῶν σεπτῶν - ἐκκλησιῶν τε καὶ ὑπὲρ τῆς πίστεως.³⁰⁰

Nous admettons en tout cas l'existence de deux ἁμαρτωλοί différents: un mélode ancien, auteur de l'hymne de la Dormition, et un hymnographe que son style encômiastique et le choix de ses hirmoi interdisent de faire remonter plus haut que le VII^e siècle.

Un autre kontakion sur la Dormition, le semi-idiomèle Τὴν ἐν πρεσβείαις, dont les oikoi sont sur Τράνωσον, a eu beaucoup plus de célébrité que celui de l'ἁμαρτωλός: il est représenté dans tous les kontakaria qui n'ont pas de lacune au 15 août, et presque tous l'ont conservé en entier. L'acrostiche est: τοῦ ταπεινοῦ Κοσμᾶ ὕμνος. On n'a pas manqué d'identifier ce Cosmas avec l'évêque de Maïouma, mort vers 760³⁰¹; cette hypothèse, rejetée par le plus récent éditeur, C. A. Trypanis, est en effet très peu probable.³⁰² La mention (str. 17) du vêtement de la Vierge et de ses vertus miraculeuses ferait plutôt penser à une origine constantino-politaine. Ce qui est vraisemblable, en revanche, c'est

que l'hymne de Cosmas est plus récent que celui de l'ἁμαρτωλός. L'hirmos des strophes est banal, le vocabulaire trahit une certaine recherche, la partie narrative a moins de verve et de simplicité que chez l'ἁμαρτωλός, et si les adieux de la Vierge aux apôtres forment un monologue au discours direct, en revanche le récit de sa mort et de ses funérailles ne s'orne d'aucun dialogue. Il est précédé de sept strophes qui traitent de la nécessité de croire à l'assomption de la Vierge, et dans lesquelles apparaissent des éléments d'encômion. La proportion des participes par rapport aux verbes personnels, enfin, est très supérieure à celle qu'on trouve dans l'hymne de l'ἁμαρτωλός: 65,1 % au lieu de 40,6 %. Tout cela fait soupçonner une date relativement tardive dans le cours du VIIe siècle. La strophe 20 contient une allusion aux événements contemporains, mais elle est extrêmement vague: ἐν πίστει τὸν κόσμον διατηροῦσα-- καὶ ἐν νίκαις τὸ κράτος τῆς βασιλείας, - τῇ δὲ στρατῷ - τῶν βαρβάρων ἀεὶ χορηγοῦσα σφαγὴν, - εἰρήνην - τῇ πολιτείᾳ - ἰκεσίαις ταῖς σαῖς φιλοτίμησαι. Le poète s'exprime, semble-t-il, comme si la situation extérieure n'était pas trop mauvaise et que l'empire connaisse quelque répit; cela pourrait convenir aux alentours de l'année 660, sous Constant II.

L'hymne Ὁ καθαρῶτατος ναός sur la Présentation de la Vierge au Temple (21 novembre)³⁰³ porte dans l'acrostiche le nom du mélode Georges: τοῦ ταπεινοῦ Γεωργίου ὕμνος. Il est sûrement plus récent que l'hymne Ὁ ὑψωθείς sur l'Exaltation de la Croix, dont il est le prosomoion, et ne peut donc être antérieur au second tiers du VIIe siècle. C'est un ouvrage estimable, dont l'essentiel est occupé par un discours du grand-prêtre Zacharie, qui se livre à une sorte de revue typologique des passages de l'Ancien Testament que les Pères ont appliqués à la Vierge; revue remarquablement complète, et si dense qu'elle prend, à la fin, l'allure d'une litanie. Cette disposition est sûrement inspirée par l'hymne de Romanos sur l'Hypapantè, où le discours du vieux Siméon prend la plus grande place. La langue employée par l'auteur ne détonnerait pas parmi les productions du VIIe siècle. Il est vrai que la fête n'est pas attestée à Constantinople^{avant le VIIIe}, et que d'autre part il

nous est parvenu sous la signature de Georges un autre hymne, Στόμα τοῦ Θεοῦ, à S. Jean Chrysostome (13 novembre), dont le caractère encômiastique est nettement plus marqué. S'agit-il du même Georges ? Ce nom a été porté par tant d'hymnographes différents qu'il est bien permis de ne pas l'affirmer³⁰⁴.

A cette courte liste de mélodes anciens, faut-il ajouter Grégoire, comme le font Pitra³⁰⁵, E. Mioni³⁰⁶ et H.-G. Beck³⁰⁷ ? Nous avons de ce poète trois fragments, ~~chacun~~ ^{chacun} de trois strophes, formant l'acrostiche ΓΡΗ, en l'honneur de S. Nicétas le Goth (15 septembre), de S. Luc (18 octobre) et de S. Marcien de Syracuse (30 octobre). Dans le prooimion de ce dernier, l'auteur invoque le saint en lui disant: περιθάλλεις τὸ σὸν ποιμνίον, et dans la strophe 3, il précise que l'apôtre Pierre lui a confié " cette île des Siciliens, τὴν νῆσον ταύτην τῶν Σικελῶν ", ce qui donne à penser qu'il est lui-même Sicilien. C'est pourquoi Mioni l'a identifié avec Grégoire de Syracuse, qui vécut dans la seconde moitié du VIIe siècle. On hésite beaucoup à le suivre, car le style de ces trois pièces rend bien difficile à admettre une date aussi haute.³⁰⁸

Il va de soi que ces quelques noms - qu'il faille ou non y ajouter Grégoire - ne résument pas toute la production antérieure à la fin du VIIe siècle. Dans la partie des kontakaria de Patmos et d'Italie qui est réservée au Triodion et au Pentèkostarion, on trouve quelques pièces anonymes auxquelles il est impossible d'assigner une date, mais qui sont manifestement anciennes; tels, entre autres, l'hymne sur le pharisien et le publicain publié récemment par C. A. Trypanis³⁰⁹, ou l'hymne mutilé sur le Saint-Esprit dont nous donnons le texte dans le chapitre 5 de cette étude³¹⁰. D'une manière générale, tous les poèmes et fragments idiomèles méritent d'être examinés de près. Ils sont beaucoup plus rares dans les Ménées; presque tous ceux qui ne portent pas le nom d'un des mélodes que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, sont signés du Stoudite.

Le Stoudite semble bien être ~~un des derniers~~ ^{un des} l'un des ~~plus~~ derniers mélodes à proprement parler, c'est-à-dire un créateur

d'hirmoi. On connaît ^{cinq} ~~un~~ couples d'hirmoi que les lemmes lui attribuent, et qu'il a utilisés à l'exclusion de tout autre, hormis pour un hymne à S. Théodore écrit sur Τὰ ἄνω ζητῶν - Τράνωσον, et dont le cas n'est pas clair, car il a le même hirmos, le même prooimion et le même refrain que l'hymne Ἀνδρείῳ ψυχῆς qui est mutilé et que ρ attribue à Stéphanos; il est possible que cette pièce ait été falsifiée et ne soit pas du Stoudite³⁴¹. De ces cinq couples, un seul, Ἐν σαρκὶ τοῖς ἀγγέλοις - Τὸν παστῆρα, a été quelque peu utilisé en dehors de la tradition italienne; on trouve même parfois le prooimion accouplé avec l'hirmos de strophes Τράνωσον. Nous aurons l'occasion d'exposer, au chapitre 2, que cette collection du Stoudite correspond peut-être à une tentative d'enrichissement et de renouvellement du vieux fonds de kontakia légué par les VI^e-VII^e siècles³⁴². Si cette tentative a bien eu lieu, elle a échoué en Orient: éliminant les textes du Stoudite, les ~~hymnographes~~ hymnographes ont préféré s'en tenir aux anciens hirmoi. C'est grâce aux recueils compilés en Italie grecque que l'oeuvre du Stoudite a survécu, au prix de graves mutilations: peu de pièces nous sont parvenues entières, et souvent le nom de l'auteur n'est connu que par le lemme de C, alors qu'il a disparu de l'acrostiche³⁴³.

Cet enrichissement du kontakarion ne s'est pas fait au hasard. Ce ne sont pas les légendes curieuses ou riches en péripéties qui ont spécialement attiré le Stoudite, comme bien d'autres hymnographes après lui: il a travaillé en suivant un plan. Il s'est peu intéressé aux martyrs, les trouvant sans doute déjà suffisamment pourvus: outre le douteux hymne à S. Théodore, on ne trouve sous son nom qu'un poème à S. Eustratios et ses compagnons (13 décembre), dont la Passion a d'ailleurs pour principal ornement, non des supplices ou des pérégrinations extraordinaires, mais une discussion théologique entre les martyrs et leurs bourreaux. Mis à part un fragment sur l'Invention du chef de S. Jean-Baptiste, le Stoudite n'a célébré que des docteurs comme S. Jean Chrysostome, S. Basile, S. Grégoire de Nysse, S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Ephrem, S. Epiphane, de grands hiérarques

comme S. Paul de Constantinople, S. Nicolas, de grands moines comme S. Antoine, S. Théodore Sycéote, et très probablement S. Euthyme, auquel est dédié dans C un hymne: $\tau\tilde{\eta}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \mu\eta\tau\rho\alpha\varsigma$, dont l'acrostiche est: $\acute{\epsilon}\omega\sigma\phi\acute{\omicron}\rho\omega$, et dont le style a convaincu Pitra de le ranger au nombre des ouvrages du Stoudite³¹⁴. Faut-il ajouter à cette liste deux pièces signées $\tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \acute{\alpha}\sigma\omega\tau\omicron\upsilon$, et dédiées, l'une à S. Jean Chrysostome, l'autre au martyr S. Emilien de Dorostorum ? Ce dernier hymne est accompagné, dans la marge de C, de la note: $\tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \Sigma\tau\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}\tau\omicron\upsilon$. Ce peut être une simple conjecture, justifiée par le style et les hirmoi: les deux pièces sont, en effet, prosomoia d'hirmoi du Stoudite. L'identification, admise par Pitra, n'a rien d'in vraisemblable; mais on peut s'étonner qu'un mélode aussi méthodique ait consacré deux hymnes différents au même saint. Nous croirions plus volontiers qu'il a existé au couvent de Stoudios un cercle de mélodes dont cet ἄσωτος a pu faire partie, ainsi d'ailleurs que l'ἑλεεινός et le μόνος ταπεινός que nous devons mentionner dans le chapitre suivant.

Le Stoudite, dont la carrière ne peut guère être antérieure au grand essor du couvent vers la fin du VIII^e siècle, n'a probablement fait que précipiter une évolution du kontakion qui a dû se poursuivre à partir de la fin du VII^e siècle, et sur laquelle nous n'avons que très peu de renseignements; nous reviendrons dans un instant sur ce point. On est frappé, en effet, par la grande différence qui sépare ses oeuvres des hymnes auxquels on peut assigner à peu près sûrement une date antérieure, laquelle est presque toujours le VI^e ou le VII^e siècle - différence qui ne se retrouve pas entre lui et les hymnographes qu'on peut raisonnablement tenir pour ses successeurs. Aussi son oeuvre donne-t-elle l'impression - en partie faussée, sans doute, par le naufrage de l'ancienne hymnographie - d'ouvrir une période nouvelle.

La forme narrative que Romanos a donné au kontakion subsistera parfois, ^(mais ce sera) avec des ressources stylistiques très appauvries.

Chez le Stoudite, cette forme narrative est généralement absente; seul l'hymne à S. Antoine présente une ébauche de récit suivi. Les événements de la vie des saints qu'il a entrepris de célébrer sont évoqués d'une manière fragmentaire et désordonnée,

souvent sous la forme de simples allusions. L'essentiel du kon-takion consiste en un collier de métaphores, dont la juxtaposition ne pose aucun problème de syntaxe: l'agglomération des participes suffit à tout. Le refrain ne pose pas de problème non plus: ou bien c'est une phrase séparée introduite d'une manière uniforme, ou bien c'est une invocation ou une apostrophe qui vient tout naturellement ^{s'ajouter} à une phrase dont le saint qu'on invoque est presque toujours le sujet. Voici, par exemple, une strophe prise au hasard dans l'hymne Τὰ σοφώτατα, à S. Grégoire de Nazianze: ³¹⁵

Σὺ ἔξανέτειλας ἥλιος ὣκ ἐκ φωστήρων
 τῶν εὐκλεῶν γονέων, ἱεροφάντορ, ἐκ παίδων παρευθὺ
 λάμπας ἐν τοῖς ἥθεσι καὶ παιδεύμασι·
 σοφίας γὰρ ἔραστής ὤφθης καὶ εὐσεβεΐας ὑπέρτερος,
 ἐν ἀμφοτέροις ἀποδειχθεὶς ὁ μέγας τῆς ἐκκλησίας φωστήρ,
 κατηγλαῖσμένος ἐν τῷ κάλλει τῶν φεεγμάτων σου·
 διὸ βοῶμέν σοι πᾶς ὁ λαός· " Μὴ ἐπιλάβῃ τοῦ σοῦ λαοῦ,
 ἀλλὰ τὸν κύριον ὑπὲρ ἡμῶν ἀδιαλείπτως ἰκέτευε. "

" Tu t'es levé, soleil, comme d'entre les luminaires ³¹⁶, du sein
 " de parents illustres, ô initiateur des mystères sacres, et dès
 " la plus tendre enfance tu as brillé par ta conduite et par tes
 " connaissances. Car tu t'es montré un amant sublime de la sa-
 " gesse et de la piété, te révélant en ceci comme en cela le
 " grand flambeau de l'Eglise, tout lumineux de la beauté de ton
 " langage. Voilà pourquoi nous, tout ton peuple, nous crions:
 " ' N'oublie pas ton peuple, mais prie sans trêve le Seigneur
 " pour nous ' ".

On ne saurait être plus loin de Romanos. Ces métaphores perpétuelles, ~~pour~~ pour la plupart, se rapportent aux cinq sens de l'homme: son de la voix et des instruments, parfum des aromates et des prés fleuris, fraîcheur de l'eau vive, douceur du miel, éclat de la lumière. Elles sont souvent ambivalentes, présentent un aspect à la fois séduisant et redoutable: la lumière éclaire, mais elle brûle aussi; la musique peut devenir tonnerre; l'eau peut irriguer et désaltérer, mais aussi noyer; même la végétation

la plus odorante et la plus aimable peut proliférer au point d'étouffer la mauvaise herbe, au rebours de ce qui passe dans le monde d'ici-bas. Telles sont ces âmes d'évêques, de docteurs, d'ascètes (sans oublier le dernier des prophètes, Jean-Baptiste), qui ont attiré le Stoudite par ce que ce sont des saints de ce genre qui ont fixe les règles et proposé les modèles vivants de l'εὐσέβεια; et c'est à cette fin que le Saint-Esprit les a investis de pouvoirs aussi merveilleux qu'inquiétants.

Comme la nature vue par Baudelaire, le kontakion à la façon du Stoudite est une forêt de symboles, dont les regards deviennent peut-être un peu trop vite familiers au lecteur. S. Grégoire de Nazianze est une trompette qui sonne l'avènement de la grâce, un instrument sur lequel l'Esprit fait courir son plectre; S. Athanase, un tonnerre qui retentit jusqu'aux confins du monde; S. Ephrem, la lyre " gnostique " qui chante les enseignements divins. S. Grégoire de Nysse est la prairie diaprée de la sagesse qu'embaume le parfum de la " gnose "; prairies aussi, S. Basile et S. Ephrem, tandis que S. Paul de Constantinople est un arbre du paradis de l'ascèse, et S. Athanase un paradis qui étouffe les épines des hérésies. Le sang de S. Jean-Baptiste est un flot de parfum, et son chef répand le nard, la myrrhe et le safran; les lèvres de S. Epiphane sont des sources d'aromates et son corps répand le parfum des guérisons; parfums encore sont les miracles opérés par S. Nicolas, qui, du fait qu'il est évêque de Myre, a été l'objet de jeux de mots traditionnels depuis ses premiers encômia. S. Antoine et S. Basile sont des abeilles dont le miel remplit les hommes de ~~Amour~~ suavité. S. Grégoire de Nysse est le grand fleuve de Dieu, la fontaine des nourrissons de Sion; S. Ephrem est une fontaine de sagesse, sa langue est plus douce et plus abondante que la source qui arrose le paradis, tandis que celle de S. Athanase a des flots plus féconds que ceux du Nil; S. Grégoire de Nazianze est, lui aussi, une source qui arrose les plantations de l'Eglise, et un pierre d'εὐσέβεια d'où jaillissent des flots de vie, mais il est ~~encore~~ un fleuve de pensées qui noie les hérétiques. Ce qui revient surtout avec une

insistance quasi obsessionnelle, c'est le thème de la lumière.³⁴⁷
 ἥλιος, φωστήρ, λαμπτήρ ou λαμπηδών sont les mots les plus fréquents sous la plume du Stoudite. S. Antoine est le luminaire des luminaires (τὸν φωστήρα τῶν φωστήρων); S. Grégoire de Nysse est aussi un φωστήρ qui éclaire les routes de la foi en la trinité. Le chef de S. Jean-Baptiste est une lumière sans couchant, un soleil qui envoie des rayons de justice, et ses paroles sont des flambeaux qui dissipent les ténèbres démoniaques. S. Nicolas, S. Epiphane, S. Grégoire de Nazianze, S. Athanase, S. Basile, S. Théodore Sykéote sont aussi des soleils, aux attributs variés; S. Nicolas est encore un φωστήρ fulgurant qui dissipe la nuit des passions; S. Epiphane, une lampe éclatante, une colonne de lumière, un λαμπτήρ toujours allumé. Flambeau de l'Eglise, lui aussi, S. Grégoire de Nazianze, et lui aussi colonne de feu, éclair de la pensée, fleuve flamboyant qui consume les hérésies; sa langue brille de la lumière ineffable. Le feu spirituel qu'est S. Athanase consume les ronces de l'erreur; il est en même temps l'étoile du matin qui éclaire le monde, de même que S. Paul de Constantinople, flambeau de l'Eglise qui dissipe les ombres de l'arianisme. S. Théodore Sykéote est aussi une étoile, de pureté, celle-là, et c'est la nuit du péché qu'elle illumine. S. Basile, nouvelle colonne de feu, est encore un φωστήρ, de même que S. Ephrem. On n'en finirait pas s'il fallait tout citer. Au reste, ces accumulations d'images trop semblables et trop attendues apportent rapidement de l'ennui; on croit voir défiler une armée d'opéra, où ce sont toujours les mêmes figurants qui reviennent. Un changement aussi profond d'inspiration, de thèmes, de contenu, que révèle l'oeuvre du Stoudite par rapport aux vieux poèmes toujours plus ou moins imités de Romanos, n'a pas pu ne pas s'accompagner d'un changement de public et d'utilisation. Nous entrons ici dans la littérature dévote à l'usage du monde monastique. Nous ne pouvons savoir si ce nouveau contaxion est né au Stoudios, mais certainement le Stoudios a été pour beaucoup dans sa formation.

Un personnage connu se cache-t-il ~~deux~~ sous le nom du Stoudi-

te ? Pitra n'en doutait pas, et l'identifiait sans autre forme de procès à Théodore (mort en 826), qui fut, comme chacun sait, un versificateur abondant³⁴⁸; ce qui lui permet d'attribuer au Stoudite un Hymne funèbre dont l'acrostiche porte le nom de Théodore, et un fragment aux SS. Cyr et Julitte (15 juillet) pour lequel le même nom figure dans le lemme de C. Mais ces deux pièces, d'ailleurs écrites sur des hirmoi courants et différents de ceux du Stoudite, ne rappellent en rien sa manière³⁴⁹. On retrouve dans les livres liturgiques, Triodion et Ménées, ces deux signatures: celle du κύριος Θεόδωρος dans le Triodion seulement, celle du Stoudite dans les Ménées seulement. Nulle part, les deux hymnographes ne sont expressément identifiés. Il est intéressant de constater que, dans le kontakarion non plus, le Stoudite n'a pas touché à la partie qui correspond aux fêtes mobiles: même dans les recueils italiens, on ne trouve rien sous son nom. Avons-nous donc affaire à un seul hymnographe qui changeait de signature selon qu'il écrivait pour les fêtes fixes ou pour les autres, ou bien à deux personnages différents ?

Nous devons avouer que nous sommes incapable de trancher la question avec les textes dont nous disposons. Le Stoudite n'a ~~jamais~~ écrit pour les Ménées que des stichères ou des tropaires isolés, dédiés à des saints dont on ne retrouve aucun, à l'exception de S. Antoine, dans les kontakia qui portent le même nom; et l'on ne discerne que dans les trois stichères à S. Antoine un certain reflet des thèmes chers à l'auteur de ces kontakia: χαίροις τῆς ἑφᾶς ἀστῆρ χρυσαυγέστατε, - καὶ τῶν μοναζόντων λαμπροῦς καὶ ποιμήν.³⁵⁰ Avec les pièces du Triodion signées Théodore, et qui sont, à n'en pas douter, ~~de Théodore du Stoudite~~ de Théodore du Stoudite, la comparaison est difficile, parce qu'il ne s'agit pas de poèmes hagiographiques. Cependant, il y a deux triodes, aux jeudis de la 1ère et de la 2e semaine de carême, qui sont consacrés en partie aux apôtres, et un troisième aux martyrs le samedi de la 2e semaine. Le premier, et le premier seul, rappelle quelque peu la manière du Stoudite: on y voit les apôtres comparés aux rayons éclatants du soleil de justice qui éclairent le monde en chas-

sant les ténèbres de l'erreur, à la lyre du Sauveur dont joue le Saint-Esprit pour en tirer de belles mélodies (ode 4), aux trompettes du Saint-Esprit (ode 8), à l'eau d'immortalité qui abreuve d'enseignements les hommes assoiffés (ode 9)³²⁴. Les poèmes du Stoudite sont-ils de la même main ? Sont-ils seulement issus du même cercle, de la même école ? Nous ne saurions le dire. La chronologie du kontakion, d'ailleurs vague, ne s'oppose pas à l'identification. Quoi qu'il en soit, et c'est là l'essentiel, on peut tenir pour assuré que le double travail opéré sur le Trio-dion et sur le kontakarion date de la même époque et vient du même milieu. On ne saurait, en effet, placer avant le dernier quart du VIII^e siècle (au plus tôt) l'activité poétique dont le Stoudios fut le centre.

S'il en est bien ainsi, on peut constater que, entre les dernières productions du VII^e siècle et l'oeuvre du Stoudite, il y a un trou de plus d'un siècle qui correspond en gros au premier iconoclasme, et dans lequel nous ne pouvons mettre qu'un nom assuré, celui de Stéphanos, auteur d'un hymne à S. Démétrios, d'un autre à S. Procope, et d'un fragment à S. Théodore que nous avons mentionné plus haut à propos du Stoudite³²². L'hymne à S. Démétrios: Τοῖς τῶν αἰμάτων σου θεῖοις, est intéressant à un double titre. C'est un semi-idiomele, pour le prooimion duquel nous avons recensé huit prosomoia: la tradition des prooimia idiomèles n'était donc pas encore perdue au moment où l'hymne a été écrit, c'est-à-dire peu après le tremblement de terre de 740 qui coïncida avec la fête du saint, et qui est évoqué dans les trois premières strophes. Elle a pu vivre assez pour parvenir jusqu'au temps du Stoudite. Le texte de Stéphanos nous apprend encore que l'hymne était destiné au public laïc, réuni dans une agrypnie à l'église des Blachernes; c'est un ouvrage de circonstance, dont le caractère n'est pas assez général pour qu'on puisse le croire, comme les poèmes du Stoudite, destiné à prendre place dans un recueil liturgique lu régulièrement tout au long de l'année. On a là un état de choses encore proche de l'époque de Romanos; mais en ce qui concerne le contenu du poème, on en est déjà loin.

Dans l'hymne à S. Démétrios, on saisit particulièrement bien une étape de la dilution progressive du récit dans l'encômi~~on~~, qui sera à peu près achevée avec le Stoudite; dans le cas qui nous occupe, il est vrai, cette dilution est facilitée par le fait que l'hymnographe évoque, non la passion, mais une série de miracles sans lien entre eux; mais elle est sensible aussi dans les deux autres pièces. La manière dont les miracles du saint sont rappelés tient le milieu entre le résumé et l'allusion, et tourne aussi tôt que possible à l'éloge du saint, qui parfois remplit une strophe entière entre deux récits. Les références à l'Écriture sont banales et relativement rares. Mais ce qui frappe surtout par rapport aux kontakia hagiographiques de Romanos, c'est que le poète n'a pas de prétentions catéchétiques, et ne cherche pas à dégager de son sujet une application de l'enseignement du Christ; tout son souci est de vanter les mérites et l'efficacité de son thaumaturge. Ce n'est plus un prédicateur qui enseigne le peuple, c'est un agent publicitaire qui travaille pour son client; c'est d'ailleurs presque exclusivement à lui qu'il s'adresse, en employant la seconde personne, et non à son public. On discerne là un point essentiel d'une évolution qui doit clore définitivement la période " romanique " du kontakion: celui-ci est encore adressé au peuple, mais il n'est plus écrit pour lui. Au lieu de lui offrir, directement ou à travers l'exemple des élus, la doctrine chrétienne, on le sollicite, pour le profit d'un certain culte, d'un certain clergé, d'un certain sanctuaire. Le kontakion a désormais perdu son âme. Avec le Stoudite, il en retrouvera une autre, qui ne sera pas sans valeur religieuse, mais qui sera empruntée ailleurs: le Stoudite ne sauvera le kontakion qu'en en faisant un succédané du canon.

De fait, après le Stoudite, les auteurs de kontakia semblent avoir perdu le ~~contact avec~~ le public auquel ce genre était primitivement destiné. La réconciliation du monde monastique et de l'hymnographie a exigé ce sacrifice, qu'~~on~~ a le droit de trouver excessif. Le kontakion reste un genre liturgique; on verra même, dans le chapitre suivant, qu'il le devient de plus en plus, mais

même s'il est encore exécuté devant les fidèles des principales églises, il n'est plus composé qu'en fonction des goûts et des besoins des religieux; à ce titre, il ne nous intéresse plus. Nous bornerons là l'étude du genre.

Du reste, il est difficile de se reconnaître dans la confuse floraison des kontakia tardifs, d'aspect si uniforme et parfois si rebutant, et dont la plus grande partie est restée inédite. Litra prétendait distinguer trois grandes écoles de melodi recentiores: la sabaïte, qu'il réduit au canon de Cosmas en identifiant l'auteur avec l'évêque de Maïouma; la stoudite, à laquelle il rattache à tort l'oeuvre de Joseph; l'italo-grecque, dont il fixe le centre à Syracuse³²³. Le matériel beaucoup plus abondant dont nous disposons aujourd'hui nous interdit un partage aussi simple. L'école sabaïte, en ce qui concerne le kontakion, n'existe pas, et la stoudite n'a sûrement pas englobé toute ~~la production~~ la production dans le monde oriental: Joseph, dont il nous reste au moins douze kontakia ou fragments, ne saurait être le frère de Théodore Stoudite, Joseph de Thessalonique, puisque celui-ci est mort en 832 et que parmi nos douze hymnes, il y en a un dédié à S. Grégoire le Décapolite, mort en 842, et un autre à S. Ignace de Constantinople, mort en 877. Il s'agit presque certainement de Joseph l'Hymnographe, mort en 883, qui n'a rien à voir avec le couvent du Stoudios.

Dans quelles conditions s'est effectué le travail des auteurs de kontakia à partir du IX^e siècle? En l'absence de toute édition critique de leurs ouvrages, il n'est pas possible d'en dire grand chose. Le caractère incohérent de la collection qui nous a été transmise, le manque de rapport entre le nombre de kontakia écrits pour telle fête ou tel saint et la place occupée par ceux-ci dans le calendrier, donnent à penser que cette collection peut avoir deux sortes de sources. D'une part, le travail systématique organisé par les grands hymnograpes auxquels on doit déjà l'ordonnance des Ménées, du Triodion, du Pentèkostarion: les Stoudites en premier lieu. Sur ce point, l'histoire du kontakion est évidemment liée à celle de l'office, qui reste à écrire. D'autre

part, on doit supposer un grand nombre d'initiatives individuelles; les hasards d'une tradition plutôt anarchique nous ont fait parvenir des poèmes isolés, et même une collection entière - celle de Gabriel -, vraisemblablement écrits par des hymnograpes locaux dont le renom n'avait guère dépassé les murs de leur couvent. Peut-être n'ont-ils pas toujours eu pour but de répondre à une demande liturgique précise, et ont-ils seulement voulu faire montre de leur talent, occuper leurs loisirs ou mettre en vers une Passion ou une Vie dont les péripéties les ^{ont} particulièrement inspirés. Dans le chapitre 2 nous aurons l'occasion de revoir ce point. Dans le cas de Gabriel, on voit très bien qu'on a affaire à des travaux proprement littéraires, encore que leur basse qualité ne justifie guère cette épithète; à des travaux qui ne devaient pas subir l'épreuve du chant en public, qui étaient faits pour être lus et non pour être écoutés, et qui, des lors, n'étaient plus que des contrefaçons de kontakia, de mauvais pastiches.

On citera, pour finir, quelques noms. Le Talas est l'un des plus notables. Cet hymnographe fécond est, après Romanos, celui qui a laissé le plus de kontakia. Nous pensons qu'il n'est pas ~~de même que~~ à confondre avec l'auteur qui signe τάλας μόνος, et dont un hymne a eu son acrostiche falsifié en vue de l'attribuer à Romanos³²⁴. Cette pièce, en effet, ainsi qu'une autre dédiée à S. Daniel Stylite (11 décembre) et qui est signée: τάλα μόνου, ont un caractère narratif généralement absent des productions du Talas. L'apport de celui-ci est important: non seulement son hymne à S. André est le seul connu de tous les témoins pour cette fête (30 novembre), les trois autres n'étant transmis chacun que par un seul kontakarion, non seulement il n'a pas eu de concurrents pour des fêtes de saints très connus comme S. Polyeucte ou S. Patapios, mais il a réussi à entrer dans le petit groupe des mélodes auxquels ont été réservés, dans nos recueils, les fêtes despotiques: les hymnes du dimanche des Pères (dimanche avant la Nativité), du Samedi Saint et de la mi-Pentecôte sont de lui. Nous en ferions volontiers un Stoudite, qui aura repris et com-

plété pour ainsi dire officiellement l'oeuvre ébauchée par le Στουδίτης, mais en revenant aux vieux himmoi. En tout cas, il est de Constantinople: la manière dont il parle du sanctuaire de S. Patapios, dont il semble avoir éprouvé personnellement le pouvoir de guérisseur³²⁵, ne laisse aucun doute à ce sujet. Dans son hymne à S. Philippe³²⁶, il représente les fidèles d'Hiérapolis pleurant, autour du tombeau de l'apôtre, sur les maux que leur font souffrir les païens barbares. Cela pourrait correspondre aux années 830-846 qui virent de nombreuses incursions arabes, parfois poussées très loin, en Asie Mineure.

On serait fort tenté d'attribuer à la même école l'hymnographe Arsénios, dont Pitra faisait le frère d'Oreste, patriarche melchite de Jérusalem (986-1006)³²⁷. Il n'est sûrement pas aussi tardif. Nous connaissons un Arsénios du Stoudios, qui fut un des correspondants de l'héodore Stoudite, et hymnographe lui-même. Ce qui nous incline à croire que cet Arsénios est le nôtre, c'est l'importance des fêtes qu'il a traitées: la Transfiguration, la Décollation de S. Jean-Baptiste, SS. Pierre et Paul, peut-être S. Michel, et même Pâques. Nous avons de lui quelques strophes d'un hymne sur la Résurrection que Q affecte au lundi de Pâques, où il est seul. Il est probable que sa contribution au kontakarion a été plus importante que ne peut le laisser supposer l'unique hymne complet transmis par P (aux sept enfants Maccabées, Ἰσαακ) et la dizaine de débris où son nom est encore reconnaissable. Rien n'empêche, d'ailleurs, qu'il soit un peu antérieur au Talas et qu'il constitue un ~~maillon~~ intermédiaire entre celui-ci et le Stoudite.

L'inconnu qui signe ἀββᾶς est-il aussi un Stoudite ? Le fait qu'il ne soit connu que de P est en faveur d'une date tardive. D'autre part, ~~Μικροῦ μωυσι~~ dans un hymne inédit à S. Etienne le Jeune (28 novembre), il prie ainsi les saints moines: πρεσβέυσατε, πατέρες, - τὸν εὐσπλαγχνὸν δεσπότην οἰκτεῖραι τὸ μοναδικὸν - μειζόνως δονούμενον - ὑπὸ τοῦ ἀλάστορος.³²⁸ Cela signifie-t-il simplement que les moines sont exposés plus que les autres aux assauts du démon, ou bien peut-on voir là une allusion à la persécution

iconoclaste dont Etienne le Jeune fut la plus illustre victime, et qui aurait encore duré de son temps ? Cela nous reporterait à une date antérieure à 843. Mais il faut avouer que la première interprétation est la plus probable.

La carrière de Joseph l'Hymnographe ³²⁹ a pu commencer aux environs de 840. On a douze hymnes ou fragments de lui, dont un proéortion ~~proéortion~~ de la Nativité, Ἡ παρθένος σήμερον, encore utilisé actuellement au 24 décembre, sans l'oikos. Le μόνος ταπεινός a écrit un hymne à S^e Catherine, il ne saurait donc guère être antérieur, lui non plus, au milieu du IX^e siècle. On peut en dire autant de Joannikios, qui a célébré son homonyme, le saint de Bithynie mort après 846, et de Gabriel, chantre d'un autre saint du IX^e siècle, Ithéophylacte de Nicomédie, dont la mort est le plus souvent placée aux environs de 840. P. Paschou, qui a édité les œuvres de Gabriel ³³⁰, lui attribue, avec raison, nous semble-t-il, un canon à S. Luc le Stiriote qui est mort en 933. Ce serait ^{donc} un hymnographe fort tardif, ce qui est confirmé par le fait qu'il est tout à fait inconnu en dehors de la tradition de P. C'est aussi le cas de Joannikios. Ces deux poètes ont autre chose de commun: l'un et l'autre ont essayé de composer un hymne de grande ampleur où la narration est prédominante par rapport à l'encômion, et où l'on parle du saint à la troisième personne, alors que depuis le Stoudite c'est presque toujours la seconde personne qui est employée. On peut soupçonner une tentative de rénovation du kontakion qui daterait du X^e siècle et aurait pour point de départ la remise en circulation de kontakia de Romanos non utilisés dans les vieux kontakaria, et dont seul le recueil de Patmos nous a transmis le texte. Cette tentative n'a pas trop mal réussi avec Joannikios, dont le poème est très supérieur à celui qu' a péniblement élucubré Gabriel sur S. Syméon Salos.

Léon, auteur de deux kontakia sur la transfiguration et sur S. Hilarion, est peut-être à identifier avec celui qui a laissé dans les livres liturgiques un certain nombre de tropaires. Or, celui-ci est Léon Magistros, autrement dit Léon Choïrosphactes,

contemporain de Léon VI. L'identification est possible, sans plus.³³¹ On peut en dire autant de celle du τάλας Παῦλος, auteur d'un kontakion à S. Aréthas et aux martyrs de Nedjran (24 octobre), avec Paul d'Amorion, qui est à peu près contemporain de Léon Magistros.³³² De Jean, de Syméon, on ne peut rien dire: il y a trop d'homonymes. D'Ignace, nous ne savons rien³³³, et pas davantage de Basile et d'Euthyme dont P ne nous ⁽²⁾transmis que de courts fragments.

La tradition occidentale ne nous livre que deux noms, celui d'Oreste et celui de Nil. Le premier, outre un hymne à S. Pantéléimon dont il nous reste un fragment de quatre strophes³³⁴, a écrit deux séries de théotokia acrostiches. Pitra l'identifie avec le patriarche de Jérusalem que nous avons mentionné plus haut, et qui avait été longtemps moine en Calabre; il a du reste écrit la vie de plusieurs saints calabrais³³⁵. Quant à Nil, auteur d'un hymne à son homonyme S. Nil le Sinaïte (12 novembre), il pourrait fort bien être Nil de Rossano, le fondateur de Grottaferrata, mort vers 1005, et qui est bien connu comme hymnographe³³⁶. Si c'est bien lui, son poème est la preuve qu'en Occident aussi, le kontakion était ~~connu~~ un genre encore cultivé dans le cours du Xe siècle.

Mais déjà, à cette époque, il n'est plus que l'ombre du canon. Sa floraison ne dépasse guère le siècle de Justinien, et, à ce titre, on ne peut pas dire que ~~ce soit~~ un genre littéraire byzantin. Sous la forme que lui ont donnée les premiers grands mélodes, et principalement Romanos, il est plutôt le dernier ~~genre~~ en date des genres poétiques créés par la fécondité du vieil esprit hellénique. C'est à lui qu'est revenu de fermer une époque de l'histoire littéraire grecque qu'avait ouverte l'épopée homérique.

NOTES DU CHAPITRE 1

1. Pitra les avait soupçonnées (Hymnographie, p. 33), mais le mérite de les avoir établies avec certitude revient avant tout à W. Meyer, Anfang und Ursprung des lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung (Abhandl. der philos.-philol. Klasse der k. bayer. Akademie der Wiss. zu München, 17, 1885, p. 265-450).
2. C. Emereau, Saint Ephrem, p. 103.
3. Ibid., p. 104.
4. Les travaux de Pitra et même l'exposé de Krumbacher (Geschichte, II, p. 653-705) ont quelque peu vieilli. L'ouvrage de N. Tomadakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις (Athènes, 1965, t. 2 de son Εἰσαγωγή εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν) ne saurait être consulté sans précaution. Le t. 1 de h. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, Thessalonique, 1971, est ce qu'il y a de plus complet et de plus à jour, encore que des travaux récents, comme celui de F. J. Leroy sur les homélies de Proclus (cf. la note 83) n'aient pas^{été} utilisés; de toute façon, il ne va que jusqu'au VII^e siècle.
5. L'édition la plus récente est celle de H. Musurillo et V.-H. Debidour, SC 95, Paris, 1963. On y trouvera l'hymne p. 310-320. Le texte en est reproduit aussi, d'après l'édition Jahn (Halle, 1865), dans l'anthologie de Christ-Paranikas, p. 33-37, et d'après l'édition Bonwetsch (Leipzig, 1917) dans celle de G. Cantarella, Poeti Bizantini, I (Milan, 1948), p. 3-7.
6. A la fin du discours 11 (celui de Vertu): Ταῦτα οὖν εἰποῦσαν ἔφη κελεῦσαι πάσας ἀναστῆναι τὴν Ἀρετὴν ἢ Θεοπάτρα, καὶ στάσας ὑπὸ τὴν ἄγνον εὐχαριστήριον πρεπόντως ὕμνον ἀναπέμψαι τῷ κυρίῳ. (Musurillo-Debidour, p. 308).
7. On le trouve déjà au sens de " réponse " dans l'Evangile de Pierre, 42 (éd. Vaganay, Paris, 1930, p. 302): Ὑπακοὴ ἡκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι ναί; et déjà probablement dans la Septante, II Rois, 22, 36: ἡ Ὑπακοὴ σου (ta réponse à ma prière) ἐπλήθουνέν με.
8. Cf. Christ-Paranikas, p. XVII-XVIII, et Bouvy, Poetes et mélo-

- des, p. 124-126; ce dernier ne fait que rapporter l'opinion de L. Havet, qu'il a consulté. Les uns et les autres ne parviennent à retrouver un rythme à peu près régulier qu'au prix de corrections très violentes; ainsi, Havet propose de supprimer tous les noms propres, qu'il considère comme des gloses, ce qui a pour effet de transformer les strophes A-U en autant de rébus.
9. Cf., à l'époque classique, les épithalames de Catulle: 61 (imité de Sapho), 62, 64 (chant des Parques dans l'Epithalame de Thétis et de Hélée).
 10. Son novus psalmodum liber est cité dans le fragment de Muratori. Ses disciples en ont peut-être composé aussi, si du moins la préface aux canons arabes de Nicee ne fait pas allusion aux psaumes de Marcion lui-même: "... psalmos quos recitent inter preces fundendas alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt." (Mansi II, 1057).
 11. Philosophouména, V, 10 (éd. Wendland, Leipzig, 1916, p. 102). Cf. Christ-Paranikas, p. 32-33.
 12. Les fragments en ont été réunis par G. Bardy, La Thalie d'Arius (Revue de philologie, 53, 1927, p. 211-233).
 13. Allusion probable au titre du livre d'Arius: Θάλεια, le banquet, qui rappelle celui de l'ouvrage de Méthode.
 14. Athanase d'Alexandrie, Epistola de synodis Arimini et Seleucia, 15 (PG 26, 705 C).
 15. Cf. P. Maas, Die Metrik der Thaleia des Areios, BZ 18 (1909), p. 511-515. Sur le sotadée, v. par exemple W. Koster, Traité de métrique grecque, Leyde, 1963, p. 207-209.
 16. A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne, III (Paris, 1930), p. 59-62.
 17. Pitra, Hymnographie, p. 34-37.
 18. Nous ne pouvons rappeler ici les abondantes discussions sur cette pièce, mais il faut au moins citer l'intéressante analyse métrique qu'en ont faite J. Irigoin et H. I. Marrou (éd. Mondésert-Marrou du Pédagogue, III, SC 158, Paris, 1970, p. 204-207).
 19. C. Emereau, Saint Ephrem, p. 116. Ses arguments sont étranges et quelque peu rhétoriques. La poésie chrétienne grecque du IV^e

siècle, écrit-il, " n'avait rien de liturgique ni d'officiel. Le temps ne semblait pas venu où des mélodes pussent se lever, tels les aèdes antiques, pour exprimer les sentiments de tous. Dans les assemblées des chrétientés helléniques, aucune hymne solennelle ne résonnait. Aucune lyre inspirée ne vibrerait. Pourquoi ? Peut-être parce que toutes les pensées et tous les sentiments restaient absorbés par les luttes doctrinales gigantesques qui, en s'allumant à chaque instant, çà et là, sur les divers points de l'empire, suscitaient des philosophes et des théologiens, non des poètes. Parce que l'Eglise allait ainsi se formant, s'organisant. Parce qu'elle produisait lentement au jour ses rites et ses solennités. Pour songer à l'institution d'une hymnographie officielle, on attendait les temps plus calmes où les dogmes seraient définis, moins violemment attaqués, et où des temples nouveaux s'élèveraient nombreux et beaux. Alors seulement des poètes paraîtraient, qui auraient à remplir une mission sacerdotale et liturgique. " Par quel miracle toutes ces belles raisons ne s'appliquent pas aux chrétientés syriaques, c'est ce que je n'ai pas compris.

20. On ne peut rappeler ici les abondantes discussions sur les $\phi\delta\alpha\iota$ πνευματικά de Col. 3, 16 et Eph. 5, 19. Cf. C. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, I, p. 39-41. Rappelons seulement que pour Wellesz (Byzantine music, p. 41), il s'agit de mélodies comparables à nos alléluias.
21. Eline le Jeune, Lettres, X, 96, 7. Les mots: " ... quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem " indiquent nettement qu'il ne s'agit pas de psaumes. Il est intéressant de voir ces chants déjà liés, comme le sera le kontakion, à la réunion de la vigile.
22. Eusèbe, Hist. Eccl., V, 28, 5. Les termes rappellent la lettre de Pline: ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ $\phi\delta\alpha\iota$ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. (Bardy II, SC 41, Paris, 1955, p. 75). Le traité Contre Artémon (dont, on le sait, l'attribution à Hippolyte est très

contestée) date probablement de la première moitié du III^e siècle, puisque son auteur fait de l'antipape Natalios, contemporain du pape Zéphyrin (199-217), un " confesseur de notre temps " (Eusèbe, V, 28, 8).

23. Origène, Contra Celsum, VI, 31 (PG 11, 1341 B - 1345 B).
24. Acta Philippi et Acta Thomae, éd. M. Bonnet (t. II² des Acta apostolorum apocrypha, éd. H. A. Lipsius-M. Bonnet), Leipzig, 1903, p. 99-228. Texte syriaque dans W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, I (Londres, 1871), p. 171-333.
25. Acta Thomae, ch. 107-113 (Bonnet, p. 219-224). A vrai dire, le caractère gnostique des Actes de Thomas est fort peu marqué. On y a vu un produit de l'école bardesanienne d'Édesse, dont il sera question un peu plus loin (cf. F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, Leipzig, 1910, p. 50-67), et dans lequel l'hymne de l'âme aurait été ajouté après coup et représenterait un point de l'évolution de l'école plus avancé, plus éloigné de l'orthodoxie. Cette pièce a du reste intéressé un Byzantin, Nicétas de Thessalonique (XI^e s.?). Cf. M. Bonnet, Actes de saint Thomas apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique, ABoll. 20, 1901, p. 159-164.
26. Acta apostolorum apocrypha, éd. Lipsius-Bonnet, II¹, Leipzig, 1898, ch. 95, p. 197-198.
27. Eusèbe, Hist. eccl., VII, 30, 2-17.
28. Ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα, εἰς ἑαυτὸν δὲ ἓν μέση τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ μεγάλῃ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ ψαλμφοδεῖν γυναῖκας παρασκευάζων, ὧν καὶ ἀκούσας ἂν τις φρίξειεν. (Hist.
- ~~29. Benedictus-Assemani, S. Ephraemi opera, syriace-latine II. Eccl., VII, 30, 10; Bardy II, SC 41, 214-219).~~
29. Benedictus-Assemani, S. Ephraemi Syri opera, syriace-latine II (Rome, 1740), 554 A.
30. Ce procédé a été fréquemment employé dans l'Eglise, et jusqu'à une époque très récente. Beaucoup de noëls du XVI^e et du XVII^e siècle, des cantiques de Grignon de Montfort au XVIII^e, ont

été composés sur des airs empruntés à des chansons du temps, non seulement profanes, mais quelquefois fort lestes.

31. Dans le dialogue *Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως* (*De recta in Deum fide*) du pseudo-Adamantios, II, 1, on voit le bardesanite Marinos nier la création du diable par Dieu, l'enfantement du Christ par la Vierge, la résurrection de la chair (éd. W. H. van de Sande Bakhuyzen, Leipzig, 1901, p. 116; PG 11, 1792 C - 1793 A). Le dialogue date du début du I^{ve} siècle. Il semble certain que Bardesane ne professait pas des idées aussi hétérodoxes.
32. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 30, 3 (Bardy I, SC 31, p. 215).
33. Sozomène, *Hist. Eccl.*, III, 16 (PG 67, 1089 A-B).
34. Ce jugement mesuré sur Bardesane est celui de J. Daniélou:
" Cette gnose était-elle vraiment dualiste ? Ou bien témoigne-t-elle d'une forme de pensée archaïque ? Je serais tenté d'incliner en ce sens. " (J. Daniélou - H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I: *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963, p. 224).
35. Théodoret, qui contribua beaucoup à l'éviction du Diatessaron, prétend (*Haereticarum fabularum compendium*, I, 20; PG 83, 372) qu'en supprimant les généalogies du Christ, son auteur avait voulu faire disparaître la preuve que ~~le~~ le Christ était né de David selon la chair. Tatien n'avait sûrement pas eu une intention aussi noire, mais l'exemple montre combien on était prompt à soupçonner l'hérésie dans ces textes vieillies.
36. On rappelle qu'Ephrem, mort en 373, écrivit la plupart de ses hymnes après son départ de Nisibe et son installation à Edesse en 363.
37. Dans les collections conciliaires, ses canons, ou plutôt leur résumé, sont placés entre ceux d'Antioche (341) ou de Sardique (343) et ceux du 1^{er} concile de Constantinople (381). Cf. P. de Labriolle, dans Fliche-Martin, I, 11, p. 382.
38. Mansi, II, 567 A. G. Rhall. M. Petlis, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, III (Athènes, 1853), p. 184.
39. Les initiateurs en furent Flavien et Diodore (le futur évêque de Tarse), sous l'épiscopat de Léontios (344-347). Cette

manière nouvelle de psalmodier ne semble pas avoir été admise à Rome avant le Ve s. (cf. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris, 1908 , p. 114-115). A Jérusalem, au temps d'Éthérie, il se pourrait que les deux types de psalmodie aient été simultanément en usage. Cf. p. 16.

40. Mansi, II, 574 C.
41. P. Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque (Paris, 1897), p. 258.
42. Sozomène, Hist. Eccl., V, 18 (PG 67, 1269 B-C). Son fils, Apollinaire le Jeune, qui a collaboré aux créations poétiques de son père, est aussi l'auteur d'hymnes liturgiques conformes à la métrique classique, qu'il composa pour la communauté vitalicienne d'Antioche lorsqu'elle passa à l'apollinarisme. Sozomène (ibid., VI , 25; PG 67, 1357 C) qualifie ces hymnes, aujourd'hui perdus, d'ἑμμετρα μελύδρια. Je ne sais si le terme doit être pris dans un sens péjoratif. En tout cas, vu la faiblesse numérique de cette communauté, ces μελύδρια ne durent pas être fort populaires.
43. Συγκροτηθεῖσα ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν τῆς Ἀσιανῆς (Mansi II, 563 A).
44. La première édition de la Peregrinatio Aetheriae est celle de Gamurrini (1887). Nous avons utilisé l'édition Hélène Pétré, SC 21, Paris, 1948. La description des offices de la Semaine Sainte occupe les ch. 29-40 (p. 216-244).
45. Le Lazarion est l'église de Béthanie élevée en souvenir de Lazare. Le Martyrion est la grande basilique du Saint-Sépulcre, qui recouvre la crypte de l'Invention de la Croix; l'Anastasis est la rotonde située à l'ouest du Martyrion, sur le tombeau du Christ. L'Imbomon et l'Eléona sont les deux églises du mont des Oliviers : l'une au sommet, commémorant l'Ascension; l'autre, située entre l'Imbomon et Gethsémani, bâtie sur une grotte où le Christ aurait habité pendant les jours précédant la Passion. Siôn, mentionnée plus bas, est l'église du Cénacle.
46. " Nam totus populus ante ipsum cum ymnis vel antiphonis res-

- pondentes semper: Benedictus qui venit in nomine Domini. " (Per. Aeth., 31; Pétré, p. 222).
47. Ibid., 39-40 (Pétré, p. 240-244).
48. Il serait excessif de prétendre qu'elle la fait toujours. Ainsi, l'office de laudes (Pétré, p. 190) est désigné par matutinos ymnos. Il nous paraît qu'elle emploie ymni, soit pour ce que nous appelons nous-mêmes des hymnes, soit pour les occasions où l'on chante à la fois des hymnes et des psaumes, parce qu'elle ne dispose pas d'un terme assez général.
49. Par exemple au Lazarion, le samedi de Lazare: " ymni etiam et antiphonae apti ipsi diei et loco ". (ch. 29; Pétré, p. 218).
50. C'est l'hymne Ἑὸςμα καὶνὸν (AS I, p. 476-477, sous le titre: Idiomelum Palmarum). Cf. p. 41.
51. Hymne Ἑὸςρευσάν με ἄνομοι (AS I, p. 484-486). L'autre est est l'hymne Ἀρχόντες Ἑβραίων (ibid., p. 482-484). Cf. p. 395.
52. " Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia ostia ~~de An~~ Anastasis et descendunt omnes monazantes et parthenae, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici. " (Per. Aeth., 24; Pétré, p. 188).
53. D'après saint Jérôme, le fondateur du monachisme palestinien, Hilarion, aurait commencé sa carrière vers 307, mais il aurait attendu vingt-deux ans ses premiers disciples. La dédicace du Saint-Sépulcre à Jérusalem a eu lieu en 335.
54. Pitra, Hymnographie, p. 42-44. Christ-Paranikas, p. XXIX-XXXII. E. Bouvy, Poètes et mélodes, p. 238-243. DACL, s. v. Hymnes. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, p. 67-69, etc.
55. Pitra a trouvé ce texte dans M. Gerbert de Hornau, Scriptores ecclesiastici de musica sacra, I (St-Blaise, 1784), p. 2-4. Une version plus complète a été publiée par W. Christ, Ueber die Bedeutung von Hirmos, Troparion und Kanon in der griechischen Poesie des Mittelalters (Sitzungsberichte der phil.-philol. und histor. Klasse der k. bayer. Akad. d. Wiss. zu München, 1870/2, p. 105-106). On la trouve aussi dans Christ-Paranikas, p. XXIX-XXX.
56. Ἑλεύσονται ἡμεῖς ὅτε φθεῖρουν οἱ χριστιανοὶ τὰς βίβλους

τῶν ἁγίων εὐαγγελίων καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν θεσπεσί-
ων προφητῶν, λεαίνοντες τὰς γραφὰς τῶν ἁγίων καὶ γράφοντες
τροπάρια καὶ ἑλληνικοὺς λόγους, καὶ χυθῆσεται ὁ νοῦς εἰς τρώ-
πους καὶ εἰς τοὺς λόγους τῶν Ἑλλήνων. Bouvy (o. c., p. 239)
traduit à contre-sens: " Il viendra un temps où les chrétiens
corrompront les livres des saints Evangiles, et des Apôtres et
des divins Prophètes; ils réduiront à néant tous les écrits
des Pères, ils composeront des tropaires et des discours à la
façon des Grecs [c'est Bouvy qui souligne]. Les pensées, les
mœurs, les paroles, tout sera infecté de paganisme. " En fait,
la dernière ^{ligne} du texte cité signifie plutôt: " Leur esprit se
dissipera dans les airs de musique et les écrits des païens. "
Les sinistres prédictions de l'ambô ne concernent que la copie
des livres, et non l'activité littéraire des moines. Il ajou-
te, en effet, que les anciens Pères ont eu raison de ne per-
mettre aux moines que la copie sur papyrus et non sur parche-
min: on ne peut pas gratter un papyrus pour y écrire autre
chose.

57. Cette histoire a été tirée par Pitra du cod. Vallicellanus
E 21 (= gr. 67, XIVE s.), f. 518^v-519. Elle constitue un cha-
pitre supplémentaire de la Συναγωγή de Paul de l'Evergétis,
que nous n'avons pas trouvé dans le texte imprimé (il est
vrai que celui-ci est sans index et que le passage a pu nous
échapper). Pitra n'en cite qu'une phrase (Hymnographie, p.
43, n. 3). Voici la partie du texte grec qui concerne le plus
directement notre sujet. Διηγῆσατο ἡμῖν ὁ ἄββας Παῦλος ὁ Καπ-
παδόκης ὅτι, ὅτε γέγονε τῶν Περσῶν ἡ ἐρήμωσις, ἐφύγομεν καὶ
ἡμεῖς ἀπὸ τῆς μονῆς ἡμῶν καὶ διεσκορπίσθημεν. Εἰσελθὼν οὖν ἐγὼ
ἐν Κωνσταντινουπόλει, εὗρον κατὰ συγκυρίαν πλοῖον μέλλον ἀπ-
αίρειν εἰς Ἀλεξάνδρειαν· καὶ δοὺς τὸν ναῦλον εἰσῆλθον ἐν αὐ-
τῷ, καὶ δι' ὀλίγων ἡμερῶν ἤλθομεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. Εὐρῶν δὲ
ἐκεῖ μοναχοὺς ἀπὸ τοῦ ὄρους τῆς Νιτρίας συνώδευσα αὐτούς, καὶ
φθάσας εἰς τὸ ὄρος συνῆκῃσα ἐνὶ τῶν γερόντων· καὶ διαγαγὼν
μετ' αὐτοῦ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας τρεῖς, ἀπῆλθον πρὸς τὸν ἡγούμενον
τοῦ ὄρους καὶ λέγω αὐτῷ· " Ποίησον ἔλεον, ἄββα, καὶ δός μοι

κελλίον τοῦ ἡσυχάσαι· οὐ γὰρ δύναμαι συζῆσαι τῷ γέροντι, διό-
 τι οὐ φυλάττει τὰς ἀκολουθίας μοναχῶν, ἀλλ' οὔτε κοσμικῶν·
 ἀναγκάζει γὰρ με νηστεύειν ἐν κυριακῇ καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς
 ἑορταῖς καὶ ἐν τῇ πεντηκοστῇ· τὸ δὲ χαλεπώτερον ὅτι οὐδὲ ἔγωγε
 με ψάλλειν κανόνας καὶ τροπάρια ἀ πάντες συνήθως ψάλλουσι, καὶ
 ἀναγκάζει με ἐν τῇ πεντηκοστῇ καὶ ἐν ταῖς ἀγίαις ἑορταῖς καὶ
 κυριακαῖς ψάλλαι τὰς ᾠδὰς..." (ensuite, Paul se plaint du ré-
 gime alimentaire, très différent de celui de son ancien cou-
 vent, que lui fait suivre le moine). Καὶ ἀπεκρίθη μοι ὁ γέ-
 ρων ὁ τοῦ ὄρους ἡγούμενος· " Ὑπότρεψον, ἀδελφέ, καὶ συνοίκει
 τῷ γέροντι, εἴ γε βούλει σωθῆναι... (L'higoumène justifie
 d'abord les usages de Nitrie concernant le jeûne). Ὅμοίως καὶ
 τὰ τροπάρια καὶ κανόνας ψάλλειν καὶ ἥχους μελίζειν τοῖς κατὰ
 κόσμον ἱερεῦσι τε καὶ λοιποῖς ἀρμόζον· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ
 λαὸς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις συναθροίζεσθαι εἴωθε· τοῖς δὲ μοναχοῖς
 τοῖς μακρὰν τῶν τοῦ κόσμου θορύβων διάγουσι τὸ τοιοῦτον οὐ
 μόνον ἀσύμφορόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ βλάβης πολλάκις γίνεται πρό-
 ξενον. Ὅσπερ γὰρ ὁ ἀλιεὺς δι' ἀγκίστρου καὶ σκῶληκος ἀγρεύει
 τὸν ἰχθύν, οὕτω καὶ ὁ διάβολος δι' αὐτῶν τῶν τροπαρίων καὶ τοῦ
 ᾄσματος εἰς κενοδοξίαν καὶ ἀνθρωπαρεσκείαν καὶ φιληδονίαν,
 τάχα δὲ καὶ πορνείαν βοερίζει τὸν μοναχόν· τὸ γὰρ ᾄσμα μακρὰν
 ἀπὸ μοναχοῦ ἐπ' ἀληθείας σωθῆναι θέλοντος. Nous avons repris
 la traduction de Pitra en la corrigeant quelque peu, car elle
 est assez libre, et même parfois infidèle.

Christ. Paraniakos,

58. Sur l'emploi du mot " canon " à cette époque, cf. ~~les autres~~ ibid
 p. XXXV.

59. Il est bien difficile d'assigner une date à cette histoire.
 Ni dans Malalas, ni ^{dans} Théophane, on ne trouve mention avant
 l'invasion arabe d'une ἐρήμωσις de la Cappadoce assez grave
 pour avoir provoqué une telle panique chez ce moine, qui ne
 semble pas avoir, même derrière les murs de Constantinople,
 l'impression d'être en sûreté. S'agit-il d'un épisode des
 opérations militaires qui se déroulèrent en Asie mineure sous Jus-
 tin II (565-578) ? L'invasion de 615 est évidemment exclue,
 puisqu'elle ne tarda pas à s'étendre à l'Egypte. Pitra, sans

s'expliquer davantage, opte pour le Ve siècle. Il est possible, en effet, qu'il ne faille pas trop éloigner cette histoire d'un des récits relatifs à Silvain, abbé du monastère τοῦ Σαλτοῦ Γεραρηῶν, près d'Eleuthéropolis, publiés par F. Nau (Appendices aux Plérophories de Jean Rufus, PO 8, Paris, 1912, p. 179-180). Silvain mourut avant 415. Il était, lui aussi, peu favorable aux offices chantés, ce qui lui venait certainement de la formation qu'il avait reçue à Scété. A un moine qui se plaignait de succomber au sommeil pendant l'office de nuit, au point de pouvoir à peine ~~chanter~~^{chanter} l'antienne du psaume, il répondit qu'il n'avait pas à chanter les psaumes: c'était là de l'orgueil, qui endurcissait le coeur et empêchait la componction. Les anciens Pères, ajouta-t-il, ne connaissaient ni antiennes ni tropaires (on voit qu'il n'est pas question d'hymnes); ce n'est pas avec cela, mais avec la prière et le jeûne qu'ils triomphaient du démon . Le chant a précipité beaucoup de laïcs et de prêtres même εἰς πορνείας καὶ εἰς πάθη πολλά. Il fait la même distinction que l'higoumène de l'abbé Paul, et à peu près dans les mêmes termes:

" καὶ τὸ ᾄσμα, τέκνον, τῶν κοσμικῶν ἐστὶ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ συναθροίζεται ὁ λαὸς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις " . Il est bien probable que l'un des deux textes a subi l'influence de l'autre. Silvain affirme à l'appui de son dire que les choeurs des anges ne chantent pas l'octoèchos: l'un chante sans interruption l'alléluia, un autre le Sanctus, et le troisième: εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου.

60. Cf. p. 202 et 204.

61. L'histoire a été publiée partiellement par Pitra dans Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, I (et non II, erreur de Christ reproduite par Bouvy et par Mitsakis), Rome, 1864, p. 220-221. Le texte est repris dans Christ-Panikas, p. XXX-XXXI, avec quelques corrections textuelles indispensables. Les sources en sont le Vat. gr. 663 (XVe s.), f. 213-223, et le Vat. gr. 731 (XIIIe-XIve s.), f. 23-24.

62. 'Εν τοῖς τοιοῦτοις καιροῖς ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν καὶ ἔσται θλίψις οὐκ ὀλίγη ἔθνῳν. La citation combine librement Matth. 24, 12 (ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν), Matth. 24, 21 (ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη) et Luc 21, 25 (... καὶ ἐπὶ γῆς συνοχὴ ἔθνῳν).
63. ~~Il en existe une métaphore~~ (PG 114, 1377 A - 1430 D), ^{éd. Tré} d'a rès un témoin parisien du Xe s.; ^{elle} dépend d'une Vie anonyme écrite environ cinquante ou soixante ans après la mort d'Auxence, et que le métaphraste a à peine retouchée. La version publiée par L. Clugnet (Revue de l'Orient chrétien 8, 1903, p. 3-14) est un abrégé de la même source. Cf. J. Pargoire, Mont Saint-Auxence, ibid., p. 14-15.
64. Vita S. Auxentii, ch. 39 (PG 114, 1408 B). Le saint était alors au monastère de Saint-Hypatios à Rouphinianai.
65. Ibid., ch. 46 (PG 114, 1416 A-C). F. Wehofer (Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn, Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, philos.-histor. Klasse, 134.5, 1907, p. 11-15) s'est livré à une intéressante analyse des tropes d'Auxence, montrant qu'ils forment un ensemble cohérent de strophes et d'antistrophes inspiré par les procédés de la poésie hébraïque. Cette analyse est résumée par E. Wellesz, Byzantine Music, p. 174-179.
66. Ce n'est qu'une variante du précédent. On trouvera ces quatre προσευχὰς dans Christ-Paranikas, p. 38-40.
67. Sur l'esprit du christianisme asiatique, cf. K. Aland, Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 46, 1955, p. 109-116.
68. Basile de Césarée, Lettre 207 (PG 32, 764 A-B; éd. Y. Courtonne, II, Paris, 1961, p. 183-189.).
69. PG 37, 632 A - 642 A. Christ-Paranikas, p. 29-32. Cantarella, p. 16-18.
70. PG 37, 511 A - 514 A. Christ-Paranikas, p. 29. Cantarella, p. 15-16.
71. La plus récente édition est celle d'O. Perler: Méliton de Sardes, Sur la fâque et fragments (SC 123, Paris, 1966).

72. L'Exultet de la nuit pascale, attribué à saint Ambroise, est un encômion. Il existe d'autres pièces du même genre pour le même office: cf. l'éd. Perier, p. 26-29.
73. Cf. notre édition de cet hymne, t. III, p. 16.
74. E. Wellesz, Melito's Homily on the Passion. An investigation into the sources of byzantine Hymnographie (Journal of theological Studies 44, 1943, p. 41-52). P. Kahle, Was Melito's Homily on the Passion originally written in syriac ? (ibid., p. 52-56). Cette hypothèse, combattue par G. Zuntz, Melito Syriac (Vigiliae Christianae 6, 1952, p. 193-201), semble n'avoir plus de défenseurs. Cf. l'éd. Perier, p. 49, n. 1.
75. E. Wellesz, o. c., p. 50.
76. Les noms de ces trois genres poétiques sont vocalisés différemment selon qu'on les transcrit du syriaque ~~est~~ ~~du~~ ~~du~~ oriental ou du syriaque occidental (ce dernier adopté seulement par L. H. Dalmais, L'apport des Eglises syriennes à l'hymnographie chrétiennes, L'Orient Syrien 2, 1957, p. 243-260). Nous avons suivi l'usage le plus commun. Pour l'orthographe, qui varie d'un auteur à l'autre, nous nous sommes conformé aux conseils qu'a bien voulu nous donner A. Guillaumont. En syriaque occidental, le vocalisme de mémrâ est mīmrê, pl. mīmrê.
77. Madrôshô, pl. madrôshê, en syriaque occidental.
78. Sougithô, pl. sougyôthô, en syriaque occidental.
79. Sur ces différents genres, auxquels nous n'avons guère eu accès, faute de connaître le syriaque, cf. R. Duval, La littérature syriaque (Anciennes littératures chrétiennes, 11), Paris, 1899, p. 20-24.
80. Il est peut-être de Balaï, auquel l'attribue un manuscrit du VI^e s., ou de Narsaï. Cf. notre édition du 1^{er} hymne sur Joseph, de Romanos, t. I, p. 196 et n. 1.
81. Sur la strophique des poèmes syriens, cf. H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers, Fribourg (Suisse), 1893. Une strophe d'Ephrem peut atteindre une centaine de syllabes, soit à peu près autant que les strophes les plus courtes de Romanos (en comptant le refrain). On

- sait que les theories de Grinme sur la metrique d'Ephrem n'ont pas convaincu tout le monde. Emereau, en particulier, lui reproche d'avoir vu dans le vers éphrémien une homotonie qui n'existe pas. En général, Emereau dénie toute importance à l'accent dans la poésie syriaque (o. c., p. 76-77).
82. Particulièrement de P. Maas, Das Kontakion, p. 290-296.
83. Proclos de Constantinople, 'Εγκώμιον εἰς τὴν θεοτόκον παρίαν (PG 65, 722 B - 757 B). Pour les éditions critiques, v. la note 89. Il y a dans la collection des sermons de Proclos deux autres encômia en l'honneur de la Mère de Dieu: le sermon Παρθενική πανηγυρίς (ibid., 680 C - 692 B) et le sermon Πᾶσαι μὲν αἱ μαρτυρικαὶ πανηγύρεις (ibid., 716 A - 721 B).
84. A. Kirpitschnikov, Reimprosa im 5. Jahrhundert, BZ 1, 1892, p. 527-530.
85. PG 65, 756 E - 737 B (ch. IX) et 740 A - 741 B (ch. XI).
86. F. J. Leroy (v. la note 89), p. 276, n. 12, a comparé les deux textes et n'y a trouvé aucun point commun, alors qu'Emereau (o. c., p. 100) parle de " reproduction servile ". N'entendant rien au syriaque, je ne peux donner aucun avis personnel sur ce point.
87. F. Feldman, Syrische Wechsellieder von Narses (Leipzig, 1896), p. 6-12.
88. Str. 5-11 (t. II de notre édition, p. 27-33).
89. G. La Piana, Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX, Grottaferrata, 1919. L'édition de l'homélie se trouve p. 202-232; sa reconstitution métrique, p. 233-275; son étude, p. 128-152. - F. J. Leroy, L'homilétique de Proclos de Constantinople. Traduction manuscrite, inédits, études connexes, Città del Vaticano, 1967 (Studi e Testi n° 247). L'édition de notre homélie occupe les pp. 299-324.
90. G. La Piana, o. c., p. 128.
91. F. J. Leroy, o. c., p. 273.
92. R. A. Fletcher, Three early byzantine hymns and their place in the liturgy of the church of Constantinople, BZ 51 (1958), p. 53-65.

93. E. Wellesz, The Akathistos Hymn, Copenhagen, 1957, p. XXVIII.
94. F. J. Leroy, o. c., p. 276 et note 12.
95. Elle n'apparaît qu'au début du IX^e s., selon R. Duval, o. c. (v. la note 79), p. 24-27.
96. Cf. Elie le Prophète (Collection des Etudes Carmélitaines), Paris, 1956, t. I, les ch. " Le souvenir d'Elie chez les Pères grecs " (p. 131-158), par G. Bardy, et " Elie dans la tradition syriaque " (p. 159-177), par M. Hayek.
97. Jean Chrysostome, In Eliam, viduam et eleemosynam (PG 51-52, 337-348) et In S. Petrum et in Eliam (PG 49-50, 725-736). G. Bardy ne mentionne pas l'homélie du pseudo-Chrysostome, pas plus que celle de Basile de Séleucie.
98. Benedictus-Assémani, S. Ephraem Syri opera omnia, I syriace-latine (Rome, 1737), 488-493 et 503. I. Ortiz de Urbina ~~Ann~~ (Patrologia Syriaca, Rome, 1965), p. 73-74, considère ce commentaire, qui n'a pas de témoins anciens, comme suspect. E. Beck (Dictionnaire de spiritualité, s. v. Ephrem) n'en parle pas du tout.
99. Assémani, II graece-latine (Rome, 1743), 312-321. L'édition critique est de S. Mercati, S. Ephraem Syri opera, I, 1 (Rome, 1915), p. 43-83.
100. Basile de Séleucie, Εἰς τὸν ἅγιον Ἡλίαν, PG 85, 147-197.
101. P. Maas a comparé en détail les deux ouvrages dans Das Kontakion, p. 302-304. L'hymne était alors inédit.
102. C'est l'hymne Ἡλίαν τὸν Θεοβίτην, du 20 juillet. Voir p. 50-51 et note 155.
103. Pseudo-Chrysostome, Εἰς τὸν προφήτην Ἡλίαν λόγος, PG 56, 583-586.
104. W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung (Abhandl. der k. bayer. Akad. d. Wiss. zu München, 17/2, 1885, p. 363-376, et Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, II, Berlin, 1905, p. 103-115). C. Emereau, Saint Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque, Paris, 1919, p. 93-103.
- ~~105. L'homélie de Grégoire (PG 46, 554-576), prononcée à Constanti-~~

105. D. Hemmerdinger-Iliadou dénombre vingt-huit pièces métriques, mais certaines ne le sont qu'en partie ou ne le sont pas sûrement. L'étude de l'Ephrem grec, qui n'avait guère progressé depuis l'édition Mercati, a reçu une nouvelle impulsion grâce aux travaux de D. Hemmerdinger-Iliadou, résumés par elle-même dans l'article Ephrem du Dictionnaire de spiritualité, t. IV⁴, Paris, 1959, 800-815. Notre exposé leur doit beaucoup. Mais il faut avouer que, si la tradition du texte est dans l'état qu'elle décrit, l'édition de l'Ephrem grec est une entreprise presque désespérée.
106. L'homélie de Grégoire (PG 46, 554-576), prononcée à Constantinople en 383, dépend de l'Ephrem grec selon S. Haidacher (Rede über Abraham und Isaak bei Ephrem Syrus und Pseudo-Chrysostomus, ein Exzerpt aus Gregor von Nyssa, Zeitschrift für katholische Theologie 29, 1905, p. 704-766) qui, il est vrai, ne connaissait pas le caractère métrique de l'Ephrem grec, et selon S. Mercati (o. c., p. 19-41). A. Puech (Histoire de la littérature grecque chrétienne, t. I, Paris, 1930, p. 600, n. 1) a l'impression que le poème est un délayage du texte de Grégoire, mis en vers à l'aide de chevilles. Mais Puech était-il très familiarisé avec l'Ephrem grec ? Celui-ci, qu'il imite ou non, est toujours prolixe et diffus. Mercati a encore trouvé des ~~autres~~ réminiscences du même poème dans d'autres ouvrages de Grégoire de Nysse, le Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (De opificio hominis), écrit vers 379, et l'oraison funèbre de Pulchérie (385).
107. Sozomène, Hist. Eccl., III, 16 (PG 67, 1088 A-B): Περίοντος τε γὰρ αὐτοῦ καὶ εἰσέτι νῦν, ᾧ συνεγράψατο πρὸς ἑλληνίδα φωνὴν ἑρμηνεύουσιν, καὶ οὐ πολὺ ἀποθεῖ τῆς ἐν ᾧ πέφυκεν ἀρετῆς, ἀλλὰ καὶ Ἕλληνα ἀναγινωσκόμενος ἐπίσης τῷ Σύρος εἶναι θαυμάζεται. S. Jérôme aussi (De viris illustribus, 115) atteste le succès d'Ephrem dans le monde grec de son temps. Il avait lu et apprécié un volume de lui sur le Saint-Esprit, traduit en grec (PL 23, 747 A).
108. Citation de Matth. 10, 39, signalée par D. Hemmerdinger-

- Iliadou (o. c., 803) d'après A. Vööbus (coll. Contributions of the Baltic University, n. 62, Pinneberg, 1948, p. 15, note).
109. C. Emereau, o. c., p. 61-62.
110. Assémani, III graece-latine, 84 E, 85 B (Emereau, l. c.).
111. Les autres rapprochements proposés par Emereau sont moins convaincants, excepté pour des passages tirés du même sur Elie (str. 46, 105, 107), du Sermo alius in patres defunctos (Assémani, I graece-latine, 175-182), dont Emereau (o. c., p. 37-53) a tenté une reconstitution métrique, et du sermon in Ionam prophetam, dont le texte était encore inédit, et qui est la seule pièce de l'Ephrem grec métrique pour laquelle on possède un original syriaque (Assémani, III syriace-latine, 359-387), d'ailleurs abrégé.
112. S. Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa. Fruit de la collaboration de J. S. Assémani, P. Mobarek (Benedictus) et S. E. Assémani, elle comprend six tomes: syriace-latine I (Rome, 1737), II (1740), III (1743); graece-latine I (1732), II (1743), III (1746).
113. C. Emereau, Saint Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque (Paris, 1919).
114. S. G. Mercati, S. Ephraem Syri opera, t. I, fasc. 1, Rome, 1915.
115. D. Hennerdinger-Iliadou, o. c., 800. Sur ce personnage, v. J. Lebon, Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-544), dans Mélanges Th. Moeller, I (Louvain, 1914), p. 197-214.
116. Par exemple dans le Sermo in Abraham et Isaac, str. 60: ὙΑρᾱ στεφανώσομαι; - ὙΑρᾱ παστὸν πῆξομαι; - ὙΑρᾱ χοροστασίας - ἐπὶ τοῦτοῖς στήσομαι; (Mercati, o. c., p. 58).
117. Sermo in Basilium Magnum, str. 24 (Mercati, o. c., p. 147).
118. Ibid., str. 40 (ib., p. 149).
119. Cf. p. 24-25. Les dimensions du même grec ne sont pas comparables avec celles des kontakia, même les plus longs.
120. K. Krumbacher, Miscellen, p. 83.
121. Ce témoin est, il est vrai, fort tardif; c'est le Sabbaiticus 434, XVI s. (Q dans l'apparat critique de Maas-Trypanis).

- Il y a trois éditions de la prière κατὰ στίχον de Romanos: A. Papadopoulos-kerameus, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, I (Fétersbourg, 1891), p. 390; P. Maas, Fh, p. 8-10; Maas-frypanis, II, n° 84, p. 171-173.
122. L'Erlangensis 96, daté de 1025 (cf. I. C. Irmscher, Einschrif-Katalog der kgl. Universität-Bibliothek zu Erlangen, Frankfurt-sur-le-Mein-Erlangen, 1852, p. 18; nous n'avons pas trouvé ce manuscrit dans la liste de R. Devreesse). Le sixième hymne, Δέξαι φωνὰς οὐράνιε, est le plus répandu après l'hymne Ἡ ἀσώματος φύσις; on le trouve dans six témoins, dont un Cryptensis. C'est, du reste, le meilleur de la collection.
123. Dans un article collectif: Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie, BZ 18 (1909), p. 309-356, qui comprend quatre parties: I, Die Abendhymnen, par P. Maas (p. 310-323; contient nos six hymnes, dont le texte, accompagné de la prière de Romanos, est reproduit dans FK, p. 3-8). II, L'inno Ὡς ἐνώπιον (Πένθος τῆς κυριακῆς ἑσπέρας), par S. G. Mercati (p. 323-334). III, Tre alfabeti liturgici, par S. Gassisi (ce sont les trois pièces que nous mentionnons p. 38-39 et p. 40-41: l'hymne à la Vierge Ἀχραντε μήτερ θεοῦ, p. 345-346; l'hymne de la Nativité Ἀναρχος θεός, p. 347-348; l'hymne de l'Hypapantè Ἀγκάλίζεται χερσίν, p. 348-349). IV, Das karfreitagsalphabet Ἀρχοντες Ἑβραίων, par P. Maas (p. 353-356); c'est la pièce déjà publiée par Pitra, AS I, p. 482-484, sous le titre: Adoratio Crucis, et que nous citons p. 39-40.
124. C'est le P. Lond. 236, publié par F. G. Kenyon et H. I. Bell, Greek Papyri in the British Museum, III (Londres, 1907), n° 1029, p. 284.
125. P. Maas (dans l'article cité à la note 123, p. 320) les date au plus tôt de la fin du Ve siècle. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 89-90, remarque que leurs thèmes et leur vocabulaire théologique rappellent ceux du concile de Chalcédoine; il conjecture que ce serait des ouvrages de propagande antimonophysite, composés dans le cercle du mélode catholique Anthime.

126. Editions: Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, I, n°1, p. 5-16 (K. Phaphalios). Maas-Trypanis, I, n° 56, p. 483-486.
127. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, I, p. 85. L'auteur conteste, avec raison, nous semble-t-il, que ces pièces aient une origine monastique, comme le soutient P. Maas, Gleichzeitige Hymnen (v. la note 123), p. 319.
128. Série de courtes strophes intercalées aux grandes fêtes entre les tropaires de la neuvième ode du canon, et qui commencent généralement par le mot μεγαλύνει. On en trouvera deux échantillons dans Christ-Paranikas, p. 84-86.
129. V. la note 123.
130. Le Vat. gr. 771 (XI^e s.). P. Maas lui a adjoint deux Cryptenses et un Reginensis.
131. Κοσμήσαντα est à double sens: le Christ a ordonné la création, en a fait un κόσμος, et en même temps l'a revêtue d'une parure qui est mise en antithèse avec sa propre nudité.
132. T. IV de notre édition, p. 220.
133. Dans trois strophes il a la forme: σὲ μεγαλύνοντάς, dans deux autres il manque tout à fait.
134. Pitra, AS I, p. 476-477 (Idiomelum Palmarum) et 484-486 (Improperia). Cf. p. 17.
135. C'est sans doute pour cela que Pitra l'intitule Improperia, ce qui conviendrait mieux à l'hymne qu'il appelle Adoratio Crucis. Il y manque, en effet, l'essentiel des Impropères: l'opposition entre les bienfaits de Dieu à son peuple et les outrages qu'il en a reçus.
136. Cf. t. I de notre édition, p. 357. K. Mitsakis (Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, I, p. 205) paraît s'être rangé à cette opinion,
137. C. Emereau, o. c., p. 114. (sous le titre. Die ersten Menschen.)
138. Ibid., p. 77.
139. L'unique édition de cette pièce, qui aurait dû intéresser davantage les historiens du kontakion, est celle de P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie (cf. note 123), p. 13-16.
140. Cf. p. 195-196.
141. Le lemme de Q, f. 17^r, donne le prooimion comme prosomoion

de Ἑκάθισεν Ἀδάμ, qui est l'hirmos des strophes (et non du prooimion) du θρῆνος Ἀδάμ. Comme le remarque P. Maas (1. c., p. 13, note), cette indication est fausse. Elle signifie que l'hymne n'était plus chanté à l'époque où il a été copié.

142. Le premier accent des trois premiers kôla est flottant: on trouve -uu 19 fois, --u 3 fois, u-u 20 fois, uuu 26 fois (surtout dans le troisième kôlon). Dans 4 cas, on peut accentuer indifféremment -uu ou u-u (par exemple: διὰ τῇν...).
143. Il y a un jeu de mots sur πέρας, qui est pris d'abord au sens figuré de " terme, fin ", puis au sens propre de " bornes (du monde), monde ".
145. Κόνει est une correction de Maas; le texte a εἰκόνι, qui allonge le kôlon d'une syllabe. On pourrait admettre à la rigueur la synalèphe τῇ-εἰκόνι, et traduire: " Il unissait à la statue (faite de glaise) sa propre image ". Mais la présence de γῆν et de χοῦν suggère la correction.
144. Il y a peut-être là une allusion à la théorie qui fait de la chute de Lucifer la punition de sa jalousie à l'égard de l'homme: il aurait refusé de reconnaître la domination de ~~celui-ci~~ celui-ci sur l'univers et sur les anges eux-mêmes. On retrouve ce thème - très rare chez les Pères grecs, mais qui a passé dans le Coran - chez Romanos, Résurrection IV, str. 23 (t. IV de notre édition, p. 528 et note).
146. On n'a pas pu traduire le jeu de mots πρωτόπλαστον-ἄπλαστον.
147. Les deux hymnes sont en somme proches l'un de l'autre pour l'inspiration, et pourraient avoir le même auteur. Dans ce cas, le θρῆνος Ἀδάμ, qui témoigne ~~de~~ d'une plus grande maîtrise, serait sans doute le plus récent. Pitra attribuerait volontiers le θρῆνος Ἀδάμ à Romanos (AS I, p. 451); il n'y a aucun doute pour S. Eustratiadis (Ἀπόστολος Βαρναβάς 4, 1932, p. 67), mais son opinion n'a aucun poids.
148. Cette partie correspond donc exactement au troisième tiers du poème, lequel compte dix-huit strophes, comme beaucoup d'hymnes de Romanos.

~~149. Str. 5, v. 3^a, τῶν ἀνθρώπων, leçon de T adoptée par Maas, est~~

149. Gen. 3, 21. Rom. 13, 14; Gal. 3, 27. Le thème est fréquent chez les homélistes
150. Str. 5, v. 3⁴, τῶν ἀνθρώπων, leçon de T adoptée par Maas, est faux pour l'accent. Il est probable que, très tôt dans la tradition, un ὁὼν est tombé après τῶν. Str. 10, v. 2², ἐσθίω doit être corrigé en ἔσθω, bien attesté dans la Septante. De même, dans Romanos, Dix vierges II, 24, 6² (t. III de notre édition, p. 357), il faut corriger ἐσθίωντας en ἔσθοντας pour rétablir l'isosyllabie.
151. Dans G, où le texte s'interrompt à la str. 12, le lemme donne l'acrostiche sous la forme: τὸν πρωτόκλαστον.
152. Maas suppose qu'il faut accentuer ἐλέημον, comme en grec classique, ce qui ramènerait tous les kōla quadrisyllabiques à la forme u-uu .
153. P. Maas a édité le poème sous le titre: Das verlorene Paradies, dans Frühbyzantinische Kirchenpoesie (v. la note 123), p. 16-20. Comme C est mutilé, l'édition de Pitra (AS I, p. 447-451) ne s'appuie que sur T, qui d'ailleurs donne un assez bon texte. L'édition de S. Eustratiadis ('Απόστολος Βαρναβᾶς 4, 1932, p. 67-70), bien que la plus récente, peut être négligée; elle ne repose que sur ABD.
154. " Mir unverständlich ", commente P. Maas. De fait, on attendrait un passé. Le sens serait-il celui d'un futur, puisqu'Adam fait allusion à une parole qu'il n'aurait pas comprise sur le moment, et qui pourrait donc être une prédiction ? Il n'y a en tout cas rien de tel dans la Genèse, ni, à notre connaissance, dans les apocryphes de l'Ancien Testament.
155. Editions: Pitra, AS I, p. 293-296 (sous le nom d'Elias). P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie (v. la note 123). p. 20-23.
156. Elle est donnée pour le fragment sur le prophète Daniel, 17 décembre: Ἐκ λάκκου τῶν λεόντων (acrostiche ΗΛ), pour les hymnes aux SS. Serge et Bacchus, 7 octobre: Σεργίου τε καὶ Βάκχου (acrostiche ΗΛΙΟΥ), et à S. Marc, 25 avril: Ἀπόστολε κυρίου (acrostiche ΩΔΗ).

157. Nous ne savons pas si Romanos a connu le kontakion ῥηλίαν τὸν Θεοβίτην. Il a en tout cas évité de refaire ce dialogue où, pour se défendre, Elie rappelle d'une manière assez déplaisante qu'il a nourri la veuve, ce qui lui attire une amère réplique: " Tu étais le premier à manger; ensuite seulement, moi, pauvre femme, avec mon enfant, comme un chien je mangeais tes restes... "
158. Sur les 144 chérétismes, 10 commencent par χαῖτε ὅτι. Il vaudrait mieux traduire dans ces cas-là par: " réjouis-toi de ce que... ", mais l'ordonnance de l'ensemble s'en trouverait rompue.
159. Cependant Q (f. 44^v), à la date du vendredi - et non du samedi - de la 5^e semaine de carême, qu'il appelle παρασκευῇ τῇ ἀκαθίστῳ, renvoie εἰς τὸ μαρτύρων μηναιὸν (et non εἰς τὸν Μάρτιον μῆνα, comme lit P. Nicolopoulos dans Tomadakis, ῥωμανοῦ ὕμνοι, II, p. τ').
160. Cf. l'édition et l'étude très détaillée que lui consacre M. Huglo, L'ancienne version latine de l'Acathiste (Le Muséon, 64, 1961, p. 27-61).
161. M. Huglo, o. c., p. 56-57. D'après l'auteur, le vocabulaire se rattache aux traductions du pseudo-Denys faites par Hilduin vers 832, et se distingue de la version de Scot Erigène (entre 860 et 862). Le traducteur aurait appartenu à l'entourage d'Hilduin. Le plus ancien ^{témoin} est un Mariale de la Bibliothèque Mazarine (n° 693), de la fin du XI^e s., dont le copiste se serait servi d'un modèle du VIII^e-IX^e s.
162. En l'occurrence V, puisque C a une lacune qui couvre tout le mois de mars. Les manuscrits d'origine italienne que Pitra a utilisés pour son édition (AS I, p. 250-262) offrent un texte proche de celui de V et de la version latine.
163. Quelques prosomoia gardent la distinction entre les strophes paires et les impaires, mais la plupart généralisent le schéma métrique des strophes longues.
164. Inédit. On en trouvera le prooimion dans Tomadakis, ῥωμανοῦ ὕμνοι, II, p. πτ'. L'éditeur, M. Naoumidis, prétend que c'est

en réalité un fragment d'oikos, pris à tort par le copiste pour un prooimion. L'existence d'un prosomoion rend cette hypothèse tout à fait invraisemblable.

165. F. Krypiakiewicz, De hymni Acathisti auctore, BZ 18 (1909), p. 356-382. Cet article est, avec celui de M. Huglo, ce qui a été écrit de plus important et de plus utile dans l'énorme littérature consacrée à l'Acathiste.
166. H.-G. Beck, Kirche, p. 427.
167. C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine Cantica, Vienne, 1968, n° I, p. 17-39. Avec celle de Pitra (v. la note 162), c'est la seule édition critique de l'Acathiste. Elle est décevante, du fait qu'elle est fondée seulement sur le texte des kontakaria, qui est en fin de compte moins bon que celui de la vulgate (Triodion, Rome, 1879, p. 506-516; PG 92, 1335-1348; Christ-Paranikas, p. 140-147; Cantarella, p. 86-93). Une véritable édition critique de l'Acathiste devra tenir compte de la tradition des livres liturgiques autres que les kontakaria: Ménées, Triodion. Avec l'aide de Dieu, nous espérons en proposer une dans les années à venir.
168. On peut se demander si ce prooimion n'est pas de Romanos; il nous paraît être tout à fait de son style.
169. Sur les origines de la fête de l'Annonciation et ses rapports avec l'Acathiste, cf. R. A. Fletcher, Three early Byzantine hymns and their place in the liturgy of the church of Constantinople, BZ 51 (1958), p. 53-65.
170. Cf. P. Maas, BZ 21 (1912), p. 300 (compte rendu de P. Papageorgiou, Περὶ τῆς Ἀκαθίστου ἀκολουθίας, Νέα Ἡμέρα, juin-juillet-août 1911). K. Krumbacher (Geschichte, p. 671) admet Sergius comme l'auteur le plus probable de l'Acathiste, sur la foi de Pitra et de Christ-Paranikas, sans doute. De même, naturellement, E. Bouvy (Poètes et Mélodes, p. 370-371).
171. PG 92, 1352 B.
172. M. Huglo, o. c., p. 52-54. L'auteur fait état d'une ^{réponse} ~~lettre~~ de Grégoire II ~~à l'Acathiste~~ à une lettre, malheureusement per-

due, de Germain, dans laquelle le pape parle de la Vierge comme de la propugnatrix du patriarche; ce terme, très insolite en latin, serait une allusion au prooimion de l'Acathiste (mais à quel mot au juste ?). Cela suppose que Germain avait envoyé au pape, avec le récit des événements, le prooimion qu'il avait composé pour la circonstance. Mais la réponse de Grégoire (Mansi XIII, 92-100) est de 729, onze ans après le siège.

173. C. A. Trypanis, o. c., p. 20-21.
174. PG 92, 1352 B - 1353 A. Il y est aussi question du siège de 717.
175. Le passage du synaxaire relatif à la date de la fête: ἔκτοτε οὖν εἰς μνησίαν τοῦ τοσοῦτου καὶ ὑπερφυλοῦς θαύματος, ἡ ἐκκλησία τὴν τοιαύτην ἑορτὴν παρέλαβε τῇ μητρὶ ἀνατιθέναί τοῦ θεοῦ τῷ παρόντι καίρῳ, ὅτε καὶ τὸ τρόπαιον τῇ θεομήτορι γέγονεν, ne saurait s'entendre de sa date actuelle, qui n'est pas fixe et qui ne correspond pas à la date réelle de la fin du siège. Il doit provenir d'une notice plus ancienne.
176. Cf. C. del Grande, L'Inno Acatisto, Florence, 1948, p. 18.
177. Jean Chrysostome, In Acta Apost. IV, 3 (PG 60, 47). Romanos s'est inspiré de ce passage de l'Acathiste dans son hymne de la Pentecôte, str. 16: οἱ τὸ πρῶτον καταρράπτοντες - τὰ δίκτυα - νῦν πλοκάς ῥητόρων λύουσιν. P. Maas (Chronologie, p. 21) a vu, lui aussi, dans cet hymne des allusions à la fermeture de l'Ecole d'Athènes.
178. Actes 17, 14-34. G. Meersseman (L'Hymne Acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu, Fribourg, 1958, p. 18) a bien vu l'allusion scripturaire.
179. Hypothèse de C. del Grande, l. c. (v. la note 176), reprise par Catherine Christophilopoulou, "Ἐνδειξις διὰ τὴν χρονολόγησιν τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου (ΕΕΒΣ, 35, 1966, p. 47-67), qui ne semble pas connaître del Grande.
180. Hypothèse de J. Rehork, Hymnos Akathistos, Eine Entgegnung, dans F. Altheim-R. Stiehl, Die Araber in der alten Welt, II (Berlin, 1965), p. 514. C'est lui aussi qui voit une allu-

sion au temple de Ganzak dans le vers que nous citons un peu plus bas.

181. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 503-504.
182. Cf. notre édition, t. I, p. 250.
183. Pour la comparaison avec l'Ephrem grec, cf. P. krypiakiewicz, o. c., p. 368-369. Le passage de Basile de Séleucie (In Annuntiationem, PG 85, 448 A-B) dont s'inspire le début de la str. 15 de l'Acathiste a été signalé par P. Maas, Das Kontakion, p. 306 et note 3. Le même sermon a été exploité par Romanos dans son hymne sur l'Hypapantè, str. 3 et 4. P. Maas, remarquant que Romanos cesse de citer à l'endroit précis où l'Acathiste commence, explique cette coïncidence par le fait que l'Acathiste était déjà connu quand Romanos a écrit son poème. Cela paraît fort vraisemblable. On trouvera les trois textes en regard dans K. Mitsakis, o. c., p. 500.
184. Cf. M. Jugie, Homélies mariales byzantines, PG 16 (1922), p. 429-51, et B. Capelle, La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle, Le Muséon, 56 (1943), p. 1-33.
185. Le chérétisme est un procédé littéraire qui vient de l'homélie. On en trouve déjà chez ~~Théodote d'Ancyre~~^{B-C} Théodote d'Ancyre (In BVM et Symeonem, PG 77, 1393), au Ve siècle. On ne peut tenir compte de ceux que cite K. Mitsakis, o. c., p. 485, n. 2, d'après l'Encomium in S. Mariam Deiparam attribué à Cyrille d'Alexandrie (PG 77, 1032-1033), car ce sermon n'est pas authentique.
186. Hypothèse de Quercius (cf. l'édition Migne de l'Acathiste, PG 92, 1347-8). Nous la citons pour la curiosité.
187. Hypothèse de A. Papadopoulos-Kérameus, 'Ο Ἀκάθιστος Ὕμνος, οἱ Πῶς καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος, Athènes, 1903. L'hymne aurait été composé après le siège de 860, en collaboration avec le métropolite de Nicomédie, Georges Sikéliotès. La publication de la version latine a ruiné cette étrange théorie.
188. Cette attribution remonte à C. Ὀἰκονομος, Περὶ γυνήσας προφορᾶς τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης, Saint-Petersbourg, 1830, p. 667. Le τύραννος ἀπάνθρωπος de la str. 9 serait Julien.

189. Nous suivons la lecture de C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, p. 21, note 37. K. Mitsakis (Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 488, n. 4) ne lit pas ἱστορηθέντων; en revanche il lit μελφοῦ au lieu de μελφός. La note a été publiée par P. Papageorgiou, 'Η ἐν Θεσσαλονίκῃ μονὴ τῶν Βλαταίων καὶ τὰ μετόχια αὐτῆς, BZ 8 (1899), p. 406 (avec μελφός et ἱστορηθέντων) et par S. Eustratiadis, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Μονῇ Βλαταίων (Τσαοῦς Μοναστήρι) ἀποκειμένων κωδίκων, Thessalonique, 1918, p. 71 (avec μελφοῦ et sans ἱστορηθέντων).
190. E. Pantelakis, 'Ακάθιστος Ὕμνος, Θρησκευτικὴ καὶ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, I, 691. Marjorie Carpenter, The Origin and Influence of Christmas Kontakion of Romanos, Harvard Studies in Classical Philology, 41 (1930), p. 192. E. Mioni, Romano il Melode, Padoue, 1937, p. 25. M. Huglo, o. c. (v, la note 160), p. 61. C. A. Trypanis, o. c., p. 25. K. Mitsakis, o. c., p. 499-505. Il est à peine besoin d'ajouter à cette liste le nom de S. Eustratiadis, 'Ρωμανὸς ὁ Μελφός καὶ ἡ 'Ακάθιστος (Γρηγόριος Παλαμῆς, I, 1917, p. 23-25), qui en fait un hymne de victoire composé après la Sédition Nika. Il suffit de lire l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, où l'auteur ne dissimule pas sa pitié pour les victimes, pour juger à quel point cette hypothèse est invraisemblable.
191. K. Mitsakis, o. c., 502-503.
192. N. Tomadakis (Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, p. 159-160) rejette comme nous l'attribution à Romanos, en estimant que le style et la technique d'expression de l'Acathiste sont ἀντιρρωμανικά. Il relève avec raison le silence du synaxaire à ce sujet; il n'y a en effet aucun témoignage ancien sur un rapport quelconque entre Romanos et l'Acathiste. Mais, comme K. Mitsakis, il fait de l'hymne sur la Tentation de Joseph le véritable idiomèle, en arguant que Romanos n'a jamais utilisé un hirmos qui ne fût pas de lui. En fait, nous n'en savons rien. Il y a, dans les opinions de N. Tomadakis et de ses élèves sur Romanos, beaucoup d'à priori qu'ils ne se sont jamais donné la peine de prouver.

193. Cela se voit notamment au fait que les hymnes κατὰ στίχον mentionnés plus haut adoptent la forme de prières. En Occident, la situation est bien différente: la règle de saint Benoît a eu une influence déterminante pour faire admettre l' " ambrosianum " dans l'office monastique.
194. Dans le Nomocanon de Photios, 13, 29 (PG 104, 964 A), un κόν-δαξ χωρὶς τῆς ὀρχῆς est cité parmi les jeux autorisés; il s'agit probablement d'une joute au javelot épointé. Une épigramme de Rufin (Anth. Pal. V, 61; éd. Waltz-Guillon, II, Paris, 1928, p. 43) commence ainsi: Τῇ κυανοβλεφάρῳ παίζων κόνδακα Φιλίπ-πῳ... Là, le sens est évidemment figuré, et obscène. Enfin, on trouve chez Théophane le verbe παρακοντακίζειν, se battre au javelot.
195. Cf. P. Chantraine, La formation des noms en grec ancien, Paris, 1933, p. 73 (sur les diminutifs en -άκιον) et 377-380, (sur les dérivés en -ακ-).
196. Sur les sens du mot κοντάκιον à Byzance, cf. B. Atsalos, La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine, Ie partie, Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture, Thessalonique, 1971, p. 171-176. Sur les étymologies plus ou moins pittoresques qu'on en a proposées, v. l'article Kontakion dans le DACL, VIII, Paris, 1928, 819-820: oraison jaculatoire lancée comme un dard (κοντός) vers le ciel; petit (κοντός) poème renfermant la mémoire d'un saint ou d'une fête (étymologie datant de l'époque du kontakion réduit à deux strophes); corruption de κωδίκιον (Goar, Euchologe, Venise, 1730, p. 243). Pitra (AS I, p. X-XI) renonce à faire dériver le mot du latin canticum. (sagement)
197. F. Miklosich-I. Müller, Acta et Diplomatica graeca medii aevi, V (Vienne, 1887), p. 351.
198. Pitra, AS I, p. XI.
199. Le cod. Parisinus gr. 1143 (XIIIe s.).
200. Ευχολόγιον τὸ μέγα, Athènes, 1927, p. 124.
201. J. Darrouzès, Recherches sur les ὁπφίκια de l'Eglise byzantine, Paris, 1970, p. 201.

202. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 191 et n. 4.
203. F. Dölger et J. Karayannopoulos, Byzantinische Urkundenlehre, I, Die kaiserurkunden (Munich, 1968), p. 26 et p. 133, n. 5.
204. F. Miklosich - I. Müller, Acta et Diplomatica graeca medii aevi, V (Vienne, 1887), p. 319.
205. Ed. A. Papadopoulos-kerameus, Varia graeca sacra, St-Petersbourg, 1909, p. 20, 3 (miracle 18).
206. Les mots οἶκος et κουκούλιον sont employés par des métriciens des Ve-VIIe siècles à propos des poèmes anacréontiques: l'οἶκος était la première partie de la strophe, formée de dimètres ioniques a minore; le κουκούλιον, la paire de trimètres ioniques qui la termine. Cf. P. Maas, Das Kontakion, p. 285 et n. 4; W. J. W. Koster, Traité de métrique grecque, Leyde, 1962, p. 202-203. Pitra, qui publie et commente longuement une scholie relative à cet emploi des deux termes (AS I, p. LXXXVI-LXXXIX), avoue ne pas voir le rapport entre les anacreontea et le kontakion sur ce point; moi non plus.
207. Pitra, AS I, p. LXXX-LXXXI.
208. Cf. p. 414-415.
209. Baithô, au sens de " construction métrique ", s'oppose au vers indéfiniment répété du même r. Le syriaque dit de même " construire " pour " composer (un poème) ". C'est Pitra (AS I, p. 1) le premier suggéré une origine syriaque. Il émet d'autres hypothèses moins heureuses: si l'Acathiste était ainsi appelé parce qu'on l'écoutait debout, c'est que les kontakia s'écoutaient ordinairement assis (ce qui est vraisemblable), et le nom de la strophe viendrait alors de οἶκος au sens de " escabeau, siège " - sens que nous ne connaissons pas. Ou encore les οἶκοι seraient les " mansions " du petit drame qu'est le kontakion. Cette idée a été suggérée à Pitra par les enluminures d'un manuscrit de l'Acathiste.
210. Notamment dans l'édition Tomadakis de Romanos. Cf. t. II, p. 346-348 (Ivi Antonopoulou), et t. III, p. 185 (Helli Hyriakaki). Voir à ce sujet notre édition, t. III, p. 319, n. 1.
211. Nous en avons donné le texte p. 54.

212. Le texte du prooimion refait peut être fort différent de l'idiomèle; mais il arrive aussi que le premier soit un pastiche servile du second. C'est le cas, par exemple, de l'hymne sur Noé, de Romanos.
213. CV donnent deux des prooimia de cet hymnes, et les trois prooimia des hymnes du Triomphe de la Croix, ~~et~~ de la Dormition, de l'Hypapantè. En général, les kontakaria italiens et celui de Patmos sont riches en prooimia multiples; ils sont très rares, au contraire, dans les autres témoins.
214. Pitra, AS I, p. LXVII.
215. Les hymnes où l'on trouve τοῦ τάλα 'Ρωμανοῦ et τοῦ ἐλαχίστου 'Ρωμανοῦ ne sont pas de lui.
216. Le ε de ταπεινοῦ, qui manque dans huit hymnes, a parfois été ajouté par l'insertion d'une strophe; par exemple dans Marie à la Croix. (v. t. IV de notre édition, p. 168). Le cas du 2e hymne des Dix vierges est curieux: comme une faute d'orthographe (Εἶδεῖν au lieu de ἰδεῖν) avait transformé la strophe I en strophe E, c'est une strophe^I qui a été ajoutée. Cf. t. III de notre édition, p. 308-310.
217. Cette formule a été employée par Romanos pour son unique poème à acrostiche alphabétique, le 1er hymne sur Joseph. La série des lettres de l'alphabet est suivie des mots ἀλφάβητον 'Ρωμανοῦ, ce qui fait 40 strophes, soit le plus long des kontakia connus. La formule est la plus usitée après Romanos; le Talas n'en connaît pas d'autre (ἄσμα τάλα, ἔπος τάλα, ταύτη ἡ φῶνὴ τάλα, τοῦτο τὸ ὕφος τάλα ἄπαν, etc.).
218. Cf. p. 405-406.
219. On trouve aussi ἁμαρτωλοῦ, ἐλεεινοῦ, τρισαθλίου, employés comme pseudonymes, sans nom de baptême.
220. L'hymne aux SS. Akepsimas, Joseph et Aithalas (Maas-Trypanis, II, n° 74, p. 103-107.). L'acrostiche primitif, τοῦ τάλα μόνου, est devenu: τοῦ τάλα 'Ρωμανοῦ. La démonstration en a été faite par P. Maas, Chronologie, p. 41-42.
221. Cf. p. 499-504.
222. Cf. notre édition, t. III, p. 303-314 (2e hymne des Dix vierges), et t. I, p. 299-302 (hymne d'Elie).

223. L'acrostiche du kontakion a été étudié par K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. klasse der k. bayer. Akademie der Wissenschaften, Munich, 1903, Heft IV, p. 551-691). Cet ouvrage comprend: la liste des hymnes portant le nom de Romanos; la liste des hymnes complets d'après les kontakaria de Patmos, la description des lemmes (p. 619-629); un classement des acrostiches selon leur forme (p. 629-643); une étude des irrégularités de l'acrostiche: redoublement de lettres, fautes d'orthographe, forme ταύτη qui apparaît dans le 1er hymne de Romanos sur l'Enfant prodigue (δέησις καὶ ταύτη ἡ Ῥωμανοῦ), dans l'hymne du pseudo-Romanos sur S. Syméon Stylite (ταύτη ἡ φῶβη τοῦ ἐλαχίστου Ῥωμανοῦ) et dans quatre hymnes du Talas (p. 645-657); enfin l'édition de l'hymne de Romanos sur Marie à la Croix, avec son commentaire (p. 658-691).
224. Maas-Trypanis, I, p. 322, note.
225. Il y a cependant un cas embarrassant, celui de l'hymne sur Jacob béni par Isaac. Dans le refrain qui est: ἐξ οὐρανοῦ εὐ-λογίαν παράσχου ἡμῖν, le mode du verbe varie parfois: on a παρέσχεν à la str. 10, et dans les str. 9, 12, 14, 16 et 17, où le refrain n'est indiqué que par les premiers mots dans Q, selon un usage fréquent, παράσχου est impossible; il faut restituer παράσχη, παρέσχεν, παρέχει, selon les cas. Je ne sais qu'en penser; il n'y a pas (ou il n'y a plus ?) de prooimion bref qui aurait pu servir de refrain.
226. Cf. t. IV de notre édition, p. 17-24. Un changement de refrain peut être dû à la contamination de deux pièces différentes, mais d'airmos commun: c'est le cas pour le 2e hymne sur la Résurrection de Lazare (cf. III de notre édition, p. 181-195). Des déplacements de prooimia empruntés à un autre hymne, des additions plus tardives de strophes finales (par exemple dans l'hymne du pseudo-Romanos à S. Athanase), se décèlent à la différence de refrain.
227. Excepté dans le prooimion, comme on l'a vu (p. 50); et c'est

- l'argument le plus fort contre l'authenticité de celui-ci.
228. Dans les hymnes sur Adam et Eve et Sur le tremblement de terre et l'incendie ($\zeta\omega\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \alpha\iota\omega\nu\nu\iota\omicron\nu$); dans l'hymne de l'Hypapantè et celui d'Elie ($\omicron\ \mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \phi\iota\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$); dans les 2e et 3e hymnes de la Résurrection ($\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\ \omicron\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$).
229. Cf. le 2e hymne à S. Nicolas (Maas-Trypanis, II, p. 130-134), le 2e hymne à S. Théodore (*ibid.*, p. 155-163), et surtout le 1er hymne aux SS. Côme et Damien (*ibid.*, p. 86, 90), qui doit être un des plus tardifs. Le refrain, qui est: $\tau\omicron\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\ \acute{\iota}\omega\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\alpha\acute{\upsilon}\mu\alpha\sigma\iota\nu$, vient s'agglomérer aux séries de participes juxtaposés dont l'auteur bourre ses phrases; dans les str. 1, 4, 7, 10, il n'y a pas de verbe principal; dans les str. 8, 11, 12, 13, on ne distingue aucun lien syntaxique, même le plus lâche, avec le texte qui précède.
230. Suidae Lexicon, éd. Ada Adler, I (Leipzig, 1928), p. 171; v. la note 164 du ch. 4, p. 443. Le terme n'a évidemment aucun rapport avec l' $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\lambda\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ classique; il vient de $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\lambda\acute{\omega}$ au sens de " faire écho ".
231. La bibliographie d'Anastase est assez abondante, à cause de l'identification du mélode avec Anastase le Sinaïte ou avec Anastase le Questeur. Cf. H.-G. Beck, Kirche, p. 446 et 605.
232. Il n'est ni dans Q, qui est mutilé jusqu'au dimanche de l'apokréos, ni dans V. Dans C, il est à la fin du recueil, sans date. H est le seul kontakarion qui le donne (réduit à 3 strophes, avec un prooimion particulier qui n'est qu'un pastiche de celui de l'hymne funèbre $\tau\omicron\nu\ \mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\varsigma$, du ~~Stoudite~~ Stoudite) au $\psi\upsilon\chi\omicron\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$. C'était peut-être aussi le cas de D avant sa mutilation, car on ^{ne} trouve pas l'hymne au samedi de l'apokréos, et il serait étonnant que D ne le connaisse pas.
233. $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$, Athènes, 1927, p. 341-344. Je ne sais pourquoi G.-H. Beck (Kirche, p. 446) dit qu'il était chanté " autrefois (einst) " aux funérailles des prêtres, car il fait toujours partie de cet office.
234. Dans A, J et T, les dernières strophes forment l'acrostiche NOEHEΑΣ au lieu de ΑΙΝΟΣ. V. l'édition de cet hymne dans C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° III, p. 51-64, avec un quatrième prooimion, $\acute{\omicron}\varsigma$

- ἀγαπητὰ τὰ σικηνώματά σου, qu'il dit avoir trouvé dans M, où nous l'avons cherché en vain. En réalité, c'est un des prooïmia - le seul idiomèle - de l'hymne de Romanos aux Saints moines et ascètes, et c'est bien en tête de cet hymne qu'il figure dans M.
235. Dans C, le lemme a bien: εἰς κοιμηθέντας, et non: εἰς κοίμησιν, comme l'indique C. A. frypanis sur la foi de Aitra, qui a mal lu.
236. Au f. 62^v, de la main du copiste, a ce qu'il semble.
237. Un euchologe du XII^e siècle, le vaticanus gr. 1830.
238. Des autres recueils, on ne peut rien tirer. Leurs lemmes n'indiquent l'hirmos que pour le prooïmion. Même dans le cas des semi-idiomèles, où l'hirmos des oikoi ne peut pas se déduire de celui du prooïmion, l'hirmos de ceux-ci n'est pas donné.
239. On en a un excellent exemple dans le plus populaire des hirmoi d'oikoi: Τράνωσον (hymne de la Mission des apôtres, de Romanos). Des deux prooïmia de cet hymne, l'un, Τοὺς ἀσφαλεῖς, a 31 prosomoia; l'autre, Ὁ σοφίσας, 3. Mais le prooïmion de l'hymne du pseudo-romanos à S. Syméon Stylite: Τὰ ἄνω ζητῶν, qui est le plus connu des semi-idiomèles écrits sur Τράνωσον, a 96 prosomoia.
240. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀναστάσιος Κουαίστωρ, vizantijskij Vremennik, 7 (1900), p. 59; Ὁ μελωδὸς Ἀναστάσιος, Νέα Ἡμέρα, 2 (15) et 9 (22) mars 1902.
241. S. Pétridès, Les deux mélodes du nom d'Anastase, ROC 6, ^{1^{re} série} (1901), p. 444-452.
242. S. Pétridès, Le questeur Anastase le bègue, EC 12 (1909), p. 151-152.
243. H.-G. Beck, Kirche, p. 605.
244. C. A. Trypanis, O. C. (v. note 234), p. 52.
245. K. Mitsakis (Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, 1, p. 512) objecte que Gabriel, dont il fait - je ne sais pourquoi - un contemporain d'Anastase le Questeur, a écrit un kontakion encore plus long sur S. Syméon Salos. Mais c'est là un cas exceptionnel; l'ou-

vrage de Gabriel est aussi informe qu'il est long, et sa lecture montre précisément qu'à son époque, on ne savait plus composer ^{des kontakia} d'une certaine ampleur. D'autre part, Trypanis définit très bien le style d'Anastase le Questeur comme " high-brow and polished ", caractéristique de la période qui a suivi la renaissance photienne. Celui de l'Hymne funebre est tout à fait différent.

246. E. Bouvy, Le cantique funèbre d'Anastase, EO 1 (1897-8), p. 262-264.
247. PG 89, 1192 A - 1201 C.
248. Dictionnaire de spiritualité, s. v. Ephrem, col. 813.
249. La seule édition est celle d'Assémani, t. III graece-latine, 260 f - 273 c, sous le titre: Λόγος εἰς τοὺς ἐν Χριστῷ κηκοι-μημένους.
250. D. Hemmerdinger-Iliadou range cette homélie parmi les " compositions et remaniements de basse époque mis sous le nom d'Ephrem ", mais ne dit pas ce qu'elle entend au juste par " basse époque ". Au nombre des critères d'inauthenticité, elle indique " les préoccupations spirituelles et la terminologie d'un monachisme évolué à base cénobitique ", ce qui s'appliquerait bien à notre texte (l. c., col. 811).
251. Βοηθήσει se retrouve dans le passage correspondant de l'hymne. Peut-être le mélode a-t-il utilisé un texte plus proche de l'homélie d'Anastase le Sinaïte que celui qui a été publié par Assémani.
252. Une version syriaque est signalée par A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, p. 262. On aimerait pouvoir la comparer avec le texte grec, qui semble fort mauvais, plein de fautes et de doublets.
253. Elle est même tout à fait supprimée dans l'édition Maas-Trypanis de Romanos et dans les éditions Trypanis du pseudo-Romanos et d'Anastase.
- ~~254. Cf. les str. 8, 9, 12, 20, 22, 23.~~
254. Peut-être est-ce à dessein que Romanos a choisi ce rythme archaïque et monotone pour s'adresser à des moines.
255. Cf. les str. 8, 9, 12, 20, 22, 23.

256. L'hymne de Kyriakos a été publié incomplètement, d'après le texte tronqué de C, par Pitra, AS I, p. 284-288, et intégralement par K. Krumbacher, Romanos und Kyriakos, p. 726-733, et par C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° VI, p. 79-85.
257. Tous les kontakaria orientaux donnent pour le Jeudi Saint l'hymne Τὸν ἄπρον λαβάν, dont l'acrostichne est: τῆς προδοσίας ὁ θρῆνος. Ce poème, prosomoion de Τὰ ἄνω ζητῶν - Τράνωσον, réunit en un seul récit la Cène, Getasémani, la trahison de Judas, le reniement de saint Pierre.
258. Cf. t. III de notre édition, p. 181-195.
259. K. Krumbacher, o. c. p. 695-725. Cf. t. IV de notre édition, p. 59-63.
260. Pitra, AS I, p. 283 (Monitum de Cyriaco).
261. P. Maas, dans son compte rendu de l'étude de Krumbacher (Berliner philologische Wochenschrift 22, 1902, p. 1317), fait remarquer que l'évidence du pastiche rend peu probable l'existence d'un modèle commun que les deux mélodes auraient utilisé séparément. Cf. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 520-524, qui expose clairement la question.
262. En fait, seul Adrien meurt martyr, d'après la légende. Nathalie, après avoir enterré son mari à Byzance, le voit en dormant qui l'invite à la suivre, et meurt sans s'être réveillée (sic).
263. Cf. P. Janin, Géographie, p. 9.
264. S. Pétridès, Les mélodes Cyriaque et Théophane le Sicilien, EO 4 (1900-1901), p. 282-284.
265. C'est-à-dire maître de chœur en même temps qu'excitateur: non seulement il dirigeait le chant, mais il ~~en~~ donnait aussi le signal de l'office avec la simandre.
266. Cyrille de Scythopolis, Βίος τοῦ ἀββᾶ Κυριακοῦ τῆς λαύρας τοῦ Σουκᾶ, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 226, 26 - 227, 6.
267. Il existe un hymnographe du nom de Kyriakos, auteur d'un canon en l'honneur de l'ermite calabrais S. Elie le Spéléote (11 septembre), mort vers 960. Ce canon a été publié par Ada

- Debiasi Gonzato, Analecta Hymnica Graeca, I, Canones Septembris, Rome, 1966, canon XVII, p. 199-210. L'éditrice, avec raison, se refuse (ibid., p. 430, n. 1) à identifier cet hymnographe, qui est certainement un moine du couvent d'Elie, avec notre mélode, comme n'hésite pas à le faire C. Emereau, Hymnographi Byzantini, EO 22 (1923), p. 23-24.
268. Pitra, AS I, p. XXXI-XXXV.
269. Pitra, AS I, p. XXXII. Le texte, qui vient du lemme de l'hymne Πρῶτος ἐσπάρης à S. Etienne, est: τὸ κουκούλιον (écrit: κῦλ) ἰδιόμελον. En fait, cet hymne est du pseudo-Romanos. P. Trembélas (Ἐκλογή ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athènes, 1949, p. 107) cite encore Koukoulos, tout en signalant ailleurs (p. 114) l'erreur de Pitra. Il fait de κουκούλιον un équivalent de ἀνακλόμενον, ce qui est inexact.
270. En fait, les dates exactes du patriarcat d'Elie II sont mal connues. Cf. V. Grumel, Traité d'études byzantines, I, La chronologie, p. 452: " Elie II, avant 787 - 797 - ?; épiscopat interrompu par une intrusion. "
271. On admet aujourd'hui la date de 516 et non de 518 (cf. V. Grumel, o. c., p. 451).
272. On trouvera les deux hymnes dans Pitra, AS I, p. 289-292.
273. Il est curieux que, pour le seul hymne Ἠλίαν τὸν θεσβίτην, CV donnent comme hirmos Ἐκ λάκκου τῶν λεόντων, c'est-à-dire l'hymne sur Daniel.
274. Pitra, AS I, p. 317-318. L'éditeur dit, sans doute par distraction, qu'il joint cette pièce à deux fragments d'Ansémos dédiés, l'un aux SS. Clément de Rome et Pierre d'Alexandrie, l'autre à S^e Thècle, parce qu'elle a le même hirmos qu'eux. Or, le premier est écrit sur Ἐπεφάνης- Τῇ Γαλιλαίᾳ, l'autre sur Τὰ ἄνω ζητῶν - Τράνωσον.
275. Cf. p. 225.
276. Pitra, AS I, p. 289. Comme trop souvent, il ne dit pas lequel. Ces deux canons seront certainement publiés dans les Analecta Hymnica Graeca dirigés par J. Schirò.
277. T. I, p. 295-297.

278. C. A. Trypanis, Fourteen early byzantine cantica, Vienne, 1968, n° XII, p. 139-147. Dans les kontakaria, l'hymne est attribué à la dédicace de la basilique de l'Anastasis à Jérusalem (13 septembre).
279. Ibid., p. 139.
280. V. au chapitre 2, p. 195.
281. Editions: Fitra, AS I, p. 507-514 (propose Sophronios ou Elias); C. A. Trypanis, o. c., n° XLII, p. 149-158.
282. Luc 19, 41-44. Nous ne savons pas si l'idée qu'une relique est une protection pour la cité qui ^{la} possède est ancienne. En ce qui concerne Jérusalem, nous n'avons trouvé aucun texte sur ce thème. Les Byzantins, en tout cas, savaient bien que les tombeaux des apôtres n'avaient pas plus protégé Rome contre Alaric en 410 que la lettre du Christ n'avait défendu Edesse contre Chosroès en 609. Le cas de Constantinople est tout à fait spécial.
283. C'est le cod. Cryptoferratensis Δ. α. I (XIe-XIIe s.), qui contient encore l'hymne de Romanos sur la Nativité de la Vierge et l'hymne du pseudo-Romanos à S. Syméon Stylite.
284. Κόψονται est devenu dans Ab ἔγνωσαν; εἰπάτωσαν, ἐβόησαν (dans b seulement). Ἀνύψωσον κέρας ἐκλεκτῶν σου a été corrigé dans les témoins en ἀνύψωσας κτλ. L'avant-dernier vers: δώρησαι, σωτήρ, - πιστοῖς βασιλεῦσι νίκας, est devenu dans b: ἔδωκας ἡμῖν - πιστῶν βασιλέων νίκας, ce qui est une expression bizarre; A a gardé le premier κῶλον, mais le second est faux métriquement: τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν νίκας. Il est probable que la première syllabe de πιστοῖς a disparu, ce qui a entraîné une correction maladroite. A a conservé l'impératif à cause du caractère général de la prière: on peut toujours demander, même après une victoire, que Dieu assure encore d'autres succès au vainqueur.
285. Cf. t. IV de notre édition, p. 314-315.
286. Cependant C. A. Trypanis nous paraît avoir tort de supprimer complètement le lien de la strophe et du refrain, par correction, dans les strophes 3 et 6; le texte transmis était utilisable.

287. C. A. Trypanis, Q. C., n° VII, p. 87-100.
288. Cf. p. 467-473.
289. Cf. le ch. 5, p. 493-504.
290. Pitra, AS I, p. 320: "Annumerandus priscis melodis Domitius videtur, neque a Romani schola amovendus."
291. K. Krumbacher, Akrostichis, p. 638-639.
292. S. Eustratiadis, 'Ρωμανὸς ὁ Μελωδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, ΕΕΒΣ, 15 (1939), p. 197-198.
293. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 263. A la suite de Krumbacher, il voit dans Domitios "très probablement (πιθανάτα) (p. 517)" un mélode d'Italie du sud. Dans l'hypothèse de Krumbacher, cela pouvait se soutenir; mais du moment que le texte primitif est celui de CV, il n'a aucune raison de provenir d'Italie.
294. C. Emereau (Hymnographi Byzantini, EC 22, 1923, p. 25) suggère d'identifier Domitios avec un πρωτοπρεσβύτερος du couvent de la Mère de Dieu ἐν τοῖς Πέτρου dont il est question à propos d'un miracle de S. Patapios (cf. André de Crète, Encomium in S. Patapium, PG 97, 1244 C). Il n'y a pas à s'arrêter à cette hypothèse, car rien dans le texte ne donne à penser que ce Domitios ait été mélode, ni même poète.
295. Ce poème n'a pas eu de chance; les sept premières strophes ont seules subsisté dans V, dont toute la fin manque à partir du 15 août, et dans C une partie du f. 144, qui correspond aux str. 4-9, a disparu.
296. Cf. ~~Monn.~~ M. Juge, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano, 1945, p. 174-175.
297. G donne seulement le prooimion.
298. Ses Actes, qui sont anciens, ont été publiés et étudiés par P. Franchi de' Cavalieri, Note Hagiografiche, 7 (Rome, 1928), p. 1-54.
299. On lit dans le prooimion: τοὺς γὰρ ἐν πίστει - καὶ πόθῳ προστρέχοντας - ἐν τῇ ναφ σου - ἰᾶσαι ἐκαστοτε (Pitra, AS I, p. 590).
300. Ibid., p. 592.
301. C'est le cas de Pitra, AS I, 527, et de C. Emereau, Hymnogra-

phi Byzantini, EO 22 (1923), p. 20-22.

302. C. A. Trypanis, Fourteen early byzantine cantica, Vienne, 1968, p. 115. L'hymne (n° X), édité p. 117-123, n'a pas eu d'autre édition récente. Pitra (AS I, p. 527-529) ne donne que les variantes de C par rapport à la vieille édition de Ph. Vitali dans l'Anthologium Romanum (Rome, 1736).
303. C. A. Trypanis l'a sans doute jugé trop tardif pour l'admettre dans son anthologie. Il faut se contenter de la médiocre édition de Pitra, AS I, p. 275-283, reproduite par E. Trempe-las, 'Εκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athenes, 1949, p. 107-110.
304. Pitra en donne une liste dans AS I, p. 275, note. Cf. C. Dume-reau, o. c. (note 301), p. 424-6.
305. Pitra, AS I, p. 273, note. Pitra ne publie (p. 273-4) que l'hymne à S. Marcien, qui est dans C. Il soupçonne déjà Grégoire de Syracuse.
306. E. Nioni, I kontakia di Gregorio di Siracusa, Collettino della Badia Greca di Grottaferrata, 1 (1947), p. 202-209 (publie les trois fragments).
307. H.-G. Beck, Kirche, p. 475.
308. Nioni rapproche l'hymne à S. Marcien d'un encômion au même saint (AASS Junii II, 788-791), dont l'auteur dit avoir connu des prêtres qui ont vécu auprès de Theodose, évêque de Syracuse, lequel a assisté au concile romain de 680. Si c'est bien l'encômion qui dépend du kontakion, celui-ci, en effet, ne saurait guère être postérieur au VIIe s. Mais rien ne prouve que ce n'est pas l'inverse.
309. C. A. Trypanis, o. c., n° II, p. 41-50.
310. Cf. p. 473-484.
311. L'acrostiche de l'hymne de Stéphanos donné par P, f. 240^A-240^V, et encore inédit, est: τοῦ ταπεινοῦ Σ, et celui de l'hymne du Stoudite (publié par Pitra, AS I, p. 361-365): τοῦ Στουδίτου. Sans les trois premières strophes de l'un ou de l'autre, les deux poèmes se complèteraient. Mais le Stoudite ne signe jamais: τοῦ ταπεινοῦ Στουδίτου, et la pièce n'est pas de son style, qui est très caractéristique.

312. Cf. p. 224.225.
313. Pour S. Epiphane et S. Emilien, le nom est inscrit en marge. Pour l'hymne à S. Jean Chrysostome, c'est P et non C qui donne dans le lemme le nom du Stoudite.
314. Pitra, AS I, p. 338-340. Les hirmoi sont: 'Εν σαρκί - Τὸν φωστή^{σα}.
315. C'est la strophe 2 (3 dans Pitra, AS I, p. 352, car il compte toujours le prooimion). Pitra ajoute σου devant γονέων au v. 2, et corrige ἀμφοτέροις en ἀμφοτέρους au v. 5.
316. C'est-à-dire les astres.
317. Pitra l'avait déjà remarqué, et il étendait cette particularité aux ouvrages hymnographiques des autres Stoudites. Cf. AS I, p. XLII-XLIII.
318. Pitra, AS I, p. XL-XLII.
319. Pitra, AS I, p. 366 (SS. Cyr et Julitte), et 373-377 (Hymne funèbre). Ce dernier, écrit naturellement sur l'hirmos Αὐτὸς μόνος, est influencé à la fois par Anastase et par l'hymne de Romanos aux Saints moines et ascètes. C'est d'ailleurs un hymne funèbre pour un moine.
320. Μῆναϊον τοῦ ἱανουαρίου, Athènes, 1961, p. 148.
321. Τριῶδιον, Athènes, 1960, p. 109-110.
322. L'hymne à S. Démétrios a été seul édité, par N. Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, II, p. 28-36.
323. Pitra, AS I, p. XXXV-XLVI.
324. C'est l'hymne aux SS. Akepsimas, Joseph et Aithalas (éd. Maas-frypanis, II, n° 74, p. 103-107.). Cf. notre ch. 5, p. 504.
325. On lit dans la strophe 1 (P, f. 97^v): κἀγὼ πεπεῖραμαι - ῥυσθεῖς τῶν θλιβόντων με.
326. Str. 9 (I, f. 57^r). Dans la str. 1 de l'hymne à S. Jacques le " Frère de Dieu ", 23 octobre (P, f. 10^r), on lit: ἐκύκλωσαν ἡμᾶς 'Ισραηλῖται.
327. Pitra, AS I, p. XLVI.
328. Str. 9, dans P, f. 80^v.
329. Un livre récent a été consacré à cet hymnographe par E. Tomadakis, 'Ιωσήφ ὁ ὑμνογράφος, βίος καὶ ἔργον, Athènes, 1971.

L'auteur publie trois canons dans cet ouvrage, mais aucun kontakion. La plus grande partie des kontakia de Joseph a été publiée par Pitra, AS 1, p. 361-399, sur la base de l' qui contient plusieurs pièces complètes.

330. r. Paschou, Gabriel l'hymnographe, kontakia et canons, Paris, 1970 (thèse de doctorat du 3e cycle dactylographiée, 2 vol.),
331. Cf. E. Vioni, Un inno inedito di Leone (magistro), Byzantion, 19 (1949), p. 127-139, et H.-G. Beck, Kirche, p. 394-395.
332. Cf. H.-G. Beck, Kirche, p. 604.
333. Sinon qu'il a dû écrire son hymne aux ss. Cyr et Jean dans une année de sécheresse, car il demande à ces saints des " pluies dont on a besoin " (ὑετοὺς χρησίμους).
334. Pitra, AS 1, p. 298-299. On trouvera les theotokia p. 302-304.
335. Pitra, AS 1, p. XLVI. H.-G. Beck, Kirche, p. 361.
336. Pitra ne s'intéresse pas à ce ~~hymne~~ poème et n'en donne pas le texte, se contentant de renvoyer à l'Anthologium Romanum (AS 1, p. 666, col. 1).

CHAPITRE 2 - L E S K O N T A K A R I A

1. KONTAKIA ET KONTAKARIA.

Il ne nous ^{est} parvenu qu'une seule indication sur l'histoire du texte des kontakia avant qu'ils ne fussent rassemblés dans les recueils où nous les trouvons actuellement; elle provient de la notice du synaxaire relative à Romanos, encore ne figure-t-elle que dans les versions du groupe II (synaxaire de Sirmond, synaxaire de Jérusalem). L'église du quartier de Kyros, nous disent-elles, conservait la plupart des poèmes de Romanos, copiés de sa propre main. Était-ce sous la forme d'une collection de ces rouleaux qui ont ~~donné~~ donné leur nom au genre poétique appelé - on ne sait à partir de quand - le kontakion ? Ou bien les hymnes étaient-ils déjà réunis en un codex, ou en plusieurs, et dans quel ordre ? Nous n'en savons rien. Même s'il a existé - et c'est quand même assez vraisemblable, au moins en ce qui concerne Romanos - une époque où les kontakia étaient traités comme les homélies et où circulaient des collections ne contenant que l'oeuvre d'un seul mélode, nous n'en avons gardé aucun vestige. Dans les livres qui nous l'ont transmise, l'oeuvre de Romanos comme celle des autres mélodes, ou ce qui en reste, se présente disloquée et distribuée tout au long du calendrier liturgique, dans lequel elle a tant bien que mal trouvé place.

Quelques pièces font exception, et échappent au moins en partie au cadre de l'année liturgique. Ce sont:

- a) l'Acathiste, que les kontakaria sont unanimes à assigner à la fête de l'Annonciation (25 mars), et qui, à ce titre, figure aussi dans de nombreux exemplaires des Ménées, mais qu'on trouve encore dans le Triodion au samedi de la 5^e semaine de carême (samedi de l'Acathiste), ce qui est sa date actuelle, et en outre, dans les recueils les plus divers: Horologion, homéliaires, collections ascétiques.¹
- b) l'Hymne funèbre d'Anastase, qu'on trouve au samedi de l'apokréôs dans tous les kontakaria, excepté H qui l'attribue au ψυχασάββατον (vigile de la Pentecôte) et C qui ne lui

donne pas de date. Cette pièce est passée dans l'euchologe, où elle est venue enrichir l'office funèbre pour les obsèques des moines; elle y est encore². On la rencontre notamment dans deux anciens euchologes de Grottaferrata: le Cryptoferratensis Γ. β. V (XIe s.) et le Cryptoferratensis Γ. β. XLIII (XIIe s.).

c) deux autres hymnes funèbres se trouvent aussi dans des exemplaires italiens de l'euchologe. Ce sont: ~~l'Anastase~~

- l'hymne Τὸν μεταστάντα εὐσεβῶς, dont l'acrostiche porte le nom de Théodore, identifié par Pitra avec le Stoudite, ce qui ne paraît pas évident; il n'a pas de date dans C, seul kontakarion qui nous l'ait transmis, et on le retrouve au moins dans un euchologe³, le Vaticanus gr. 1836 (XIIe s.), en compagnie de l'hymne de Romanos sur les Saints moines et ascètes⁴. Des quatre kontakia qui ont été utilisés pour l'office funèbre des moines, il est le seul qui ait été écrit spécialement pour cet emploi, peut-être à la demande d'une communauté d'Italie que ne satisfaisait pas le caractère ^{trop} général de l'hymne d'Anastase.

- l'hymne anonyme Δυνάμει θεϊκῇ, dont l'acrostiche forme les mots: ἐπιτύμβιον μέλος⁵. Comme le précédent, on le trouve à la fois sans date dans C, et dans un euchologe, le premier des deux Cryptoferratenses que nous avons mentionnés plus haut, réduit au prooimion et à quatre oikoi, et toujours affecté à l'office funèbre des moines.

d) l'hymne funèbre Ἐν κόλποις τοῦ Ἀβραάμ (acrostiche: θρῆνος), que B attribue au samedi de l'apokréds, est sans date dans C.⁶ Sans date encore, deux fragments donnés par M: Ἐν σκηναῖς διακαίων σου et Τὸν ἐξ ἡμῶν προκοιμηθέντα.

e) l'hymne du samedi τῆς τυροφάγου, qui est le poème de Romanos aux Saints moines et ascètes (Ὁς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματά σου), est abondamment représenté, lui aussi, dans les euchologes d'Italie, et on le trouve même dans un exemplaire de Lavra⁷. Il a été très probablement composé à l'occasion d'une prise d'habit, et c'est sans doute pour l'office τοῦ μεγάλου σχήματος qu'il est entré dans l'euchologe; c'est là en tout cas

qu'il faut aller le chercher dans le Cryptoferratensis Γ. β. XLIII. Dans les autres témoins, il est passé comme les autres à l'office des funérailles d'un moine, peut-être à cause des huit premières strophes dont le sujet est la précarité de la vie humaine et la vanité d'une agitation stérile qui aboutit inévitablement au tombeau.

- f) l'hymne de Romanos Sur le tremblement de terre et l'incendie, (mercredi de la 3e semaine de carême dans Q), reste sans date dans J, qui d'ailleurs n'en a conservé qu'une strophe.
- g) enfin, quatorze παρακλητικά, en forme de prière à la Vierge, se présentent dans les kontakaria comme des appendices rejetés à la suite du Pentèkostarion, et sans rapport avec une fête particulière. Le seul qui soit transmis au complet (dans c) est l'hymne Ἡ ἐν ἀνάγκαις, dont l'auteur signe: τοῦ ἐλεεινοῦ dans l'acrostiche, et qui a été publié par Litra⁸. De l'hymne Προστασία τῶν χριστιανῶν, publié aussi par Litra⁹, il ne reste que quatre strophes. Neuf autres, réduits à une strophe, sont particuliers à J.

La grande masse des autres kontakaria, préalablement intégrée au calendrier, nous est parvenue par deux voies qui nous l'ont transmise d'une manière fort inégale. D'une part, par les livres liturgiques qui contiennent le propre de l'office pour les fêtes fixes (Ménées) et mobiles (Triodion, Pentèkostarion), et où ils sont insérés à l'intérieur du canon; de l'autre, par des recueils qui leur sont spécialement réservés, les kontakaria.

En général, pour l'établissement du texte des kontakia, on peut négliger les manuscrits de la première catégorie, qui sont extrêmement nombreux, tardifs pour la plupart, et qui surtout n'offrent plus que le prooimion et la strophe initiale. Cependant, un certain nombre - encore indéterminé - de ces misérables fragments ont appartenu à des pièces qui ne se retrouvent dans aucun kontakarion, et quelques-uns même ont passé de là dans les livres imprimés¹⁰. Et surtout, on connaît plusieurs exemplaires anciens, contemporains des grands kontakaria, qui ont conservé des kontakia entiers, ou tout au moins de longs fragments, ^{(tantôt} à leur place

accoutumée après la 6e ode du canon, tantôt - et c'est notamment le cas du Vat. gr. 1829, intéressant à cause de son ancienneté - en dehors du canon, mêlés à la série des stichères et des tropaires. La plupart de ces exemplaires sont d'origine italienne: cela tient-il à une importance plus grande accordée au kontakion dans l'office des monastères grecs d'Italie, ou tout simplement au fait que Pitra, qui les a signalés le premier, n'a exploré que les bibliothèques du Vatican et de Grottaferrata ? Seul un inventaire systématique des manuscrits de ce genre, qui n'a pas encore été entrepris, permettrait de répondre à cette question. Voici les principaux de ceux que nous connaissons:

- Cryptoferratensis Δ. α. I, XIe-XIIe s. (b): Ménée de septembre. Contient les hymnes du pseudo-Romanos à S. Syméon Stylite (1er septembre), de Romanos sur la Nativité de la Vierge (8 septembre) et l'hymne anonyme 'Ο ὕψωθεῖς sur l'Exaltation de la Croix (14 septembre), tous trois au complet.
- Cryptoferratensis Δ. α. III, daté de 1114 (d): Ménée de novembre. Contient le 1er hymne aux SS. Côme et Damien (1er novembre), du pseudo-Romanos, au complet.
- Cryptoferratensis Δ. α. V, daté de 1101 (c): Ménée de janvier. Contient les onze premières strophes de l'hymne de l'Epiphanie, de Romanos.
- Cryptoferratensis Δ. α. VI, XIIe s. (a) Ménée de février¹¹. Contient l'hymne de l'Hypapantè (2 février).¹²
- Vat. gr. 1829, XIe s. (p). Ménée de septembre, fort mutilé. Il manque le début (du 1er au 7) et toute la seconde moitié du mois (du 15 au 30). On y trouve l'hymne entier de Romanos sur la Nativité de la Vierge, et les six premières strophes de l'hymne sur l'Exaltation de la Croix.
- Neapolitanus II C. 13, XIIIe s. Ménée de septembre. Contient l'hymne 'Ος τοῦ ἄνω στερῶματος du 13 septembre, sur l'inauguration de l'Anastasis (en réalité de Sainte-Sophie), dont les kontakaria ne donnent qu'un fragment de quatre strophes.¹³
- Athous Lavra Γ 47, XIIe s. (L). Pentèkostarion, contenant trois strophes de l'hymne de Romanos sur l'Incrédulité de Thomas, douze de l'hymne de l'Ascension, ~~et deux autres~~ ^{autant} de l'hymne

de la ^(suit de celui) Pentecôte, et de la Toussaint ¹⁴.

Il faut sans doute ajouter à cette liste le Cryptoferratensis Δ. α. XII (Ménée d'août, XIe s.), car c'est là seulement que l'on a pu trouver les treize strophes de l'hymne sur la Dormition, inconnu des kontakaria, qu'il a publié sous le titre: Acathistus de B. Virginis transitu ¹⁵. Il dit en effet l'avoir tiré d'un manuscrit de Grottaferrata copié par un calligraphe bien connu de ce monastère, l'hiéromoine Sophronios ¹⁶; or, des quatre Ménées d'août que possède Grottaferrata, le Δ. α. XII est le seul qui paraisse avoir cette origine ¹⁷.

Quant aux kontakaria, nous en connaissons douze qui offrent une collection d'hymnes assez importante pour pouvoir être prise en considération dans l'établissement du texte; ils sont assez rapprochés dans le temps, mais de valeur et de contenu très inégaux. Nous en avons donné la liste ^{dans} ~~de~~ notre édition; il nous a paru nécessaire, pour plus de clarté, de la reproduire ici, sous une forme plus succincte, en les groupant selon leur origine.

- a) les deux kontakaria de Patmos, Patmiacus 212 et Patmiacus 213 (parchemin, XIe s., 288 et 153 ff.), sont en réalité les deux volumes d'un même recueil, copiés de la même main; le premier contient les fêtes fixes; le second, les fêtes du Triodion et du Pentèkostarion. Tous deux sont mutilés au début et à la fin. P (Patmiacus 212) a perdu ses sept premiers cahiers, correspondant à tout le mois de septembre et à octobre jusqu'au 6 inclus; la fin a disparu aussi, du 6 au 31 août. Cependant, deux feuillets allant du 19 au 25 août (f. 289-290) ont été retrouvés en 1966 par A. Kominis ¹⁸ et publiés en fac-similé. Q (Patmiacus 213) a perdu moins de texte: les trois premiers cahiers ont disparu, de sorte qu'il commence au dimanche de l'apokréôs ¹⁹, et il s'interrompt au mardi de la Pentecôte; on ne peut savoir si le Pentèkostarion était suivi d'une série de παρακλητικά sans date, comme dans C ou dans J. Mais il a subi quelques déplacements de feuillets et surtout des dégâts importants dus à l'humidité. Tous deux portent, sous la forme de variantes inscrites dans les marges, la trace d'une colla-

tion faite sur un manuscrit assez proche de CV, et sur le contenu duquel on trouvera quelques détails dans la 3e partie de ce chapitre. P-Q peut être originaire, soit de Constantinople, soit du Latros, où il aurait été apporté par le fondateur même de Patmos, S. Christodoulos; de fait, il est le seul à connaître la fête de S. Paul du Latros²⁰. Il contient au total 379 pièces complètes et fragments, plus 4 prooimia sans strophes.

b) trois kontakaria sont actuellement conservés au mont Athos.

Ce sont:

- Athous Vatopédi 1041 (A), Xe-XIe s. (parchemin, 285 ff.), l'un des deux seuls de notre collection, avec M, à être complet et sans lacunes. L'ordre qu'il présente est le même que ceux de B, D, J, M, N, P-Q et T: d'abord les fêtes fixes de septembre à août, puis le Triodion suivi du Pentèkostarion. En appendice, dans les sept derniers folios, on trouve une série de pièces non datées, écrites d'une main plus tardive: ce sont des kontakia de rempli-sauf le premier, semble-t-il, que nous ne trouvons pas ailleurs -, affectés, non plus à un saint particulier, mais d'une manière générale à un prophète, un apôtre, un ou plusieurs martyrs, un hiéromartyr, un hiérarque, un moine, une sainte femme, une ou plusieurs martyres. Ces kontakia, qui ne dépassent pas la première strophe et parfois sont réduits au prooimion, sont pour la plupart accompagnés d'un exapostilarion²¹. A a donc été complété en vue d'une utilisation plus large que celle d'un kontakarion pour l'office. Du reste, il n'a jamais été, si l'on peut dire, un kontakarion pur: aux hymnes des fêtes fixes sont mêlées quelques hypakoai²². L'ensemble, compte non tenu de l'appendice plus tardif²³, atteint le chiffre de 228 pièces complètes et fragments - en réalité 225, car trois fragments sont affectés successivement à deux saints différents.
- Athous Lavra Γ 27 (B), XIe s. (parchemin, 108 ff.), est en très mauvais état: il commence au 21 novembre (Présentation de la Vierge), ce qui doit correspondre à la disparition des trois ou peut-être des quatre premiers cahiers, et il s'in-

terrompt au 6e dimanche après Pâques (Pères de Nicée). Il y a trois autres lacunes: une, probablement d'un feuillet, entre le 13 et le 20 décembre; une d'au moins un cahier entre le 4 avril et le 14 juin²⁴; une d'un feuillet qui a fait disparaître le Lundi-Saint et le Mardi-Saint. Ainsi, ~~ce~~ réduit, ce manuscrit, probablement originaire de Thessalonique²⁵, n'offre plus que 124 pièces complètes et fragments.

- Athous Lavra Γ 28 (D), XIe s. (parchemin, 230 ff.). Mutilé au début, il commence au milieu de l'hymne sur l'Exaltation de la Croix (14 septembre). Il l'est aussi à la fin, mais beaucoup plus gravement, puisqu'il s'arrête au Mercredi-Saint; il lui manque donc tout le Pentèkostarion. Il lui reste 183 pièces complètes et fragments.²⁶

c) Mosquensis Synod. 437 (M), XIIe s. (parchemin, 329 ff.), complet et sans lacunes, Il est originaire de Vatopédi, mais pour le texte et la liste des kontakia, il se rapproche plus des kontakia^(A) du Sinaï que des trois athonites. Le Pentèkostarion y est suivi d'une long appendice (f. 319-329²⁷) qui comprend un hymne sur la dédicace d'une église²⁸, deux παρακλητικά, deux hymnes funèbres; puis une série de huit kontakia ἀναστάσιμα disposés dans l'ordre des huit modes, et précédés chacun d'une ou plusieurs hypakoai (deux de ces hymnes sont de Romanos, et tous se retrouvent dans Q) ; ~~autres~~ quatre autres ἀναστάσιμα appartenant aux quatre modes authentiques, qu'on retrouve dans J, et suivis, on ne sait pourquoi, de l'hymne Ὁ προειδώς σου τῆς ψυχῆς à saint Théodore Graptos, pourvu de trois strophes au lieu d'une seule comme les ἀναστάσιμα de cet appendice; enfin une dernière collection de onze ἀναστάσιμα, dont les huit premiers suivent l'ordre des huit modes, et qui correspondent aux onze évangiles de la Résurrection qui sont lus à tour de rôle à l'office de l'orthros²⁹; de ces onze pièces, qui sont particulières à M, seule la dernière compte plus d'une strophe, elle forme l'acrostiche ΑΙΝΟΣ. Cette disposition est curieuse; actuellement, la lecture de l'évangile de l'orthros s'accompagne, non d'un kontakion, mais de l'exapostilarion du jour et

d'un tropaire spécial appelé l'ἑωθινόν. Il paraît bien que, dans l'office particulier aux moines qui ont copié M en vue d'un usage évidemment liturgique, ces deux tropaires étaient, soit doublés, soit même remplacés par un kontakion. On peut se demander d'où l'on a tiré tous ces hymnes de la Résurrection, et si la plupart ne sont pas tardifs et composés uniquement pour l'orthros du dimanche par des hymnographes qui n'ont jamais dépassé la première strophe; c'est particulièrement vraisemblable pour ceux dont l'hirmos est rare. M compte en tout 303 pièces complètes et fragments, dont un a été remployé, et deux prooimia sans strophe.³⁰

d) le Sinaï offre trois kontakaria:

- Sinaïticus 925 (G), Xe s. (parchemin, 118 ff.). Ce manuscrit n'est mutilé ni au début ni à la fin; en revanche, un feuillet a été arraché entre les ff. 56 et 57. (du 7 au 10 janvier), ce qui a fait disparaître un fragment du 2e hymne de Romanos sur l'Epiphanie, et il manque le 12e des 14 cahiers dont le codex se composait primitivement, ce qui correspond à la partie des Ménées qui va du 5 juillet au 25 août, avec les hymnes de la Transfiguration et de la Dormition, qui sont complets dans presque tous les autres témoins. D'autre part, le manuscrit s'est augmenté par la suite de sept feuillets intercalés à la suite du f° 80, et sur lesquels une main plus tardive a copié le texte complet de l'Acathiste, dont il n'était donné primitivement que les deux premières strophes. Cette main est la troisième qui soit intervenue dans la composition du codex; le reste, en effet, paraît être l'oeuvre de deux copistes successifs, ce qui explique la disposition bizarre du Triodion. Le premier, qui est allé jusqu'au f. 80, avait commencé d'intercaler le Triodion au milieu des fêtes de mars, comme dans CV: après l'Invention du chef de S. Jean-Baptiste (24 février) et S. Hiérothée³¹, il plaçait les hymnes du samedi et du dimanche de l'apokrêos, du dimanche τῆς τυροφάγου, de S. Théodore (1er samedi de carême), du dimanche de l'Orthodoxie, puis il revenait aux

fêtes fixes avec les Martyrs d'Amorium (6 mars) et les Martyrs de Sébaste (9 mars), repassait au Triodion avec le mercredi de la mi-carême et en ressortait aussitôt pour noter l'Annonciation (25 mars). Le second copiste, adoptant le plan plus commun qui sépare complètement les fêtes fixes et les mobiles, est reparti du 22 avril (S. Théodore Sycéote) pour aller d'un trait jusqu'à la fin d'août. Puis il a copié l'hymne du dimanche du Prodigue, inconnu ou négligé de son prédécesseur, après quoi, renvoyant par une note au 10e cahier pour la suite du Triodion jusqu'à la mi-carême, il a passé directement au samedi de Lazare, suivi de la Semaine Sainte et du Pentèkostarion. Le dimanche de la Toussaint est suivi, on ne sait pourquoi, d'un hymne attribué au ψυχοσάββατον et qui n'est donc pas à sa place, et du παρακλητικόν à la Vierge Προστασία τῶν χριστιανῶν. Au total, G contient 151 pièces complètes et fragments, avec 3 prooimia sans strophe³¹.

- Sinaïticus. 926 (H), XIe s. (parchemin, 115 ff.). Dans ce manuscrit, très détérioré et amputé de ses quatorze premiers cahiers, le kontakarion n'occupe que les 75 premiers folios. La suite contient les exapostilaria et les théotokia³³ de l'année entière; ici, on a donc certainement affaire à un livre liturgique. Après le folio 1 qui est un vestige de la partie disparue et qui porte trois strophes de l'hymne Ὁ ὑψωθεὶς (Exaltation de la Croix, 14 septembre), la série des kontakia commence au 22 avril et se poursuit jusqu'à la Toussaint, avec une lacune entre le 12 et le 29 juillet. Du f. 61 au f. 75, une main différente, à ce qu'il semble, a ajouté un supplément de 22 kontakia répartis entre septembre et août, et deux παρακλητικά. Cette partie-là a aussi une lacune, entre novembre et janvier; les pièces qui la composent proviennent sûrement d'une source originale, car 17 d'entre elles ne se retrouvent que dans J, qui les tient probablement de H³⁴. Le manuscrit a été donné au Sinaï par un certain Philothée-Photios Manouélites, ἀρχιερεσβύρερος à

Jérusalem³⁵; il contient encore 99 pièces complètes ou fragments, avec un prooimion sans strophe.

- Sinaïticus 927 (J), daté de 1285 (335 ff.). Ce codex ne présente qu'une brève lacune entre le 3 et le 11 novembre, après le f. 61. Le Pentèkostarion est suivi d'une appendice où l'on trouve pêle-mêle des παρακλητικά, des kontakia à divers saints, douze ἀναστάσιμα dont les huit premiers sont disposés dans l'ordre des huit modes, et un petit complément au Triodion. Au total, ce manuscrit, qui a été copié au Sinaï et pour lequel on s'est servi de G, de H et d'au moins une ~~autre~~ troisième source que nous ne connaissons pas, donne 391 pièces complètes et fragments, plus trois prooimia sans strophes. Mais les kontakia de remploi y sont exceptionnellement nombreux, de sorte qu'en réalité il n'y a que 360 pièces différentes.

- e) Messanensis 157 (N), XIIe s. (parchemin, 126 ff.). Ce manuscrit très mutilé ^(il manque cinq cahiers au début) commence ^{actuellement} au 22 octobre et s'arrête au samedi τῆς τυροφάγου, de sorte qu'il manque presque toutes les fêtes mobiles; en outre, un feuillet a disparu avec les hymnes du 26 au 29 octobre. Sur les 184 pièces qu'on y recense, il n'y en a que 8 qui dépassent la première strophe; aussi est-il de peu d'intérêt. Par une exception remarquable, on y trouve l'Acathiste en entier. N est, tant pour la liste des kontakia que pour le ^{texte}, le témoin le plus proche de P-Q, et il a certainement ^{été} composé pour la plus grande partie à l'aide d'un modèle appartenant à la même tradition: 6 pièces ~~seulement~~ figurant dans N ne se retrouvent pas dans les kontakaria de Patmos, 23 autres leur sont communes avec N et sont absentes des autres témoins.³⁶

- f) Taurinensis 189, anc. B. IV 34 (T), XIe s. (parchemin, 194 ff.). De ce manuscrit, qui a brûlé en 1904 avec la Bibliothèque Royale de Turin, il ne reste plus grand-chose de lisible. Comme Pitra ne l'a utilisé que fort incomplètement, il est difficile de dire combien il contenait au juste de pièces; il y en avait au moins 175. Il était sûrement mutilé. Par on

ne sait quel accident de tradition ou de reliure, il commençait avec la strophe 1 de l'hymne d'Anastase, évidemment affectée au $\Psi\chi\sigma\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\rho\omicron\nu$ (alors qu'on retrouve l'hymne tout entier au samedi de l'apokréôis, par une double utilisation qui n'est pas exceptionnelle), suivie de l'hymne de la Pentecôte au complet et du début de celui de la Toussaint, qui clôt le Pentèkostarion. De là, on passait au 12 et au 13 septembre, puis on sautait directement au 20 novembre avec un hymne de Joseph à saint Grégoire le Décapolite, dont le début manquait³⁷. Après quoi le calendrier liturgique se déroulait régulièrement jusqu'au dimanche après l'Ascension (Pères de Nicée). Il y avait au moins deux παρακλητικά; le seul qui subsiste, et qui est l'hymne Προστασία τῶν χριστιανῶν, est placé, par une disposition originale, entre la fin du mois d'août et le début du Triodion³⁸. Bien que conservé dans une bibliothèque italienne, T n'a rien de commun avec C et V; il appartient à la famille orientale³⁹.

g) les deux témoins qui, avec les manuscrits secondaires du Vatican, de Grottaferrata et de Venise, représentent la tradition occidentale, sont:

- Corainianus 366 (C), XIe s. (parchemin, 163 ff.). C'est le manuscrit qui a servi de base à l'édition de Pitra. Originnaire de Grottaferrata, il se distingue par une distribution des hymnes qui lui est commune avec V, et qui entremêle les fêtes mobiles et les fêtes fixes: le Triodion, jusqu'au dimanche de l'Orthodoxie inclus, était intercalé entre février et mars; la Semaine Sainte depuis le samedi de Lazare ~~ἀνάστασις~~ et le Pentèkostarion jusqu'au dimanche des Myrophores (2e après Pâques), entre mars et avril; la fin du Pentèkostarion à partir de la mi-Pentecôte, entre mai et juin. Un appendice contient deux παρακλητικά, quatre hymnes funèbres et l'hymne 'Ο ἀπερίγραφτος Λόγος, intitulé " Montakion de l'Orthodoxie ", sans date. Il est lui-même suivi de la série, très détériorée, des hypakoai des dimanches, qui atteste la destination liturgique de C. Le manuscrit a subi ~~des modifications~~

deux graves mutilations; la première a fait disparaître les fêtes de septembre jusqu'au 26; la seconde, une partie du Triodion, du samedi τῆς τυροφάγου au samedi de Lazare (pour lequel les deux premières strophes de l'hymne de Kyriakos ont seules disparu), avec les deux fêtes de mars (Martyrs de Sébaste et Annonciation) qui s'y trouvaient intercalées⁴⁰. Il reste 146 pièces complètes et fragments.⁴¹

- Vindobonensis Suppl. gr. 96 (V), XIIe s. (^{papier} ~~manuscrit~~, 173 ff.).

C'est un très proche parent de C, mais il n'a pas été copié sur lui, comme on l'a prétendu⁴²; tous deux proviennent sûrement d'un modèle commun, cependant V, dont la copie est d'ailleurs beaucoup plus soignée, semble avoir moins abrégé ce modèle que C. Ainsi, le 2e hymne aux SS. Côme et Damien (1er novembre), de Romanos, a gardé huit strophes dans V, une seulement dans C; un fragment de deux strophes à S. Etienne (26 décembre), 'Ο δεσπότης χθὲς ἡμῖν, est donné par V, mais non par C; le 2e hymne de l'Epiphanie (7 janvier), de Romanos, est complet dans V et réduit à quatre strophes dans C; l'hymne Μιμηταὶ γενόμενοι aux SS. Cyr et Jean (31 janvier) a quatre strophes formant l'acrostiche ΑΣΜΑ dans V, seulement une strophe A dans C. En revanche, un petit fragment d'une strophe aux SS. Eustratios et cyp. (13 décembre), Τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ, est dans C et non dans V. D'autre part, V a été mutilé, lui aussi; il ne commence plus qu'au 1er novembre et se termine au milieu de l'hymne du 15 août, de sorte que tous les παρακλητικὰ et les hymnes funèbres ont disparu. En outre, un feuillet manque après le f. 32 (str. 8-12 du 1er hymne de la Nativité, de Romanos), un autre après le f. 38 (fin de l'hymne du pseudo-Romanos à S. Basile, 1er janvier, et les quatre premières strophes de celui de l'Epiphanie, de Romanos). Il subsiste en tout dans V 125 pièces complètes et fragments. Le modèle commun de C et de V en comprenait au moins 154, plus les fêtes de septembre pour lesquelles, malheureusement, les lacunes des deux manuscrits coïncident⁴³.

L'accord, pratiquement constant, de C et de V est noté, depuis Krumbacher, par la lettre Δ .

Il nous paraît nécessaire de donner ici un aperçu du contenu très varié des kontakaria, bien que celui-ci doive faire l'objet d'un répertoire détaillé que nous n'avons pas encore pu publier. Nous indiquons ici, d'une manière beaucoup plus sommaire, le nombre de pièces différentes attribuées à chaque fête, leurs auteurs s'il y a lieu, et le sigle des manuscrits qui les ont transmises. Nous avons ~~indiqué~~ souligné celui-ci lorsqu'il le kontakarion correspondant contient la pièce au complet, ou presque (c'est-à-dire lorsqu'il ne manque pas plus d'une ou deux strophes). Le signe °, placé devant la liste des témoins pour un hymne donné, indique qu'il s'agit d'une pièce de remploi. Les parenthèses signifient qu'un hymne figurait sûrement dans un manuscrit avant sa mutilation, mais qu'il a actuellement disparu dans sa totalité ou sa plus grande partie.

Septembre: début de A, G, J, M.

1. Début de l'indiction, 1 hymne: HJ.

1. S. Syméon Stylite l'Ancien, 1 h., du pseudo-Romanos: AGJM.

2. S. Mamas (ou Mammès), 1 h.: AGJM.

3. S. Anthime de Nicodémie, 1 h.: AGJM.

3. S. Théoctiste, 1 h.: HJ.

3 et 19 sept. Se Basilissa de Nicomédie, 1 h.: J (le 19), M (le 3).

4. Moïse, 3 h.: ° J⁴⁴ / J / J.

5. S. Babylas d'Antioche, 2 h.: HJ / ° A⁴⁵.

5. S. Zacharie, 2 h.: AJM / G.

6. Miracle de S. Michel à Khonai, 5 h.:

- hymne du pseudo-Romanos: ° A (DGMP l'ont au 8 novembre)⁴⁶

- autres: HJ / J / M / ° HM.⁴⁷

7. S. Sôzon, 2 h.: J / ° AM⁴⁸

8. Nativité de la Vierge, 2 h.: - Romanos: AGJM

- anonyme: J.

9. SS. Joachim et Anne, 1 h.: AGJM.

10 et 12. S. Cornoutos, 1 h.: AJ (10) M(12) ,

11. S^e Théodora d'Alexandrie, 2 hymnes: A / °GJM⁴³.
Brève apparition de T pour les 12 et 13 septembre.
12. S. Autonemos, 1 h.: AJMT.
13. Dédicace de l'Anastasis, 3 h.: AJT / GMT⁵⁰ / JM.
Début de D (à la str. 12 de l'hymne suivant).
14. Exaltation de la Croix, 1 h.: A(D)GJM.
15. S. Nicétas (1^e Goth), 1 h. (de Grégoire ?⁵¹): ADGJM.
- 16 (et 11 juillet). S^e Euphémie de Chalcédoine, 2 h.:
- °ADGJ (16 sept.) M (11 juillet)⁵²
- M (16 septembre) ABHJNPT (11 juillet).
17. S^e Mélanie, 1 h.: J.
18. S. Andronic de Jérusalem, 1 h.: J.
19. S^e Basilissa, v. au 3.
20. S. Eustache, 2 h.: ADGJM / J.
23. Conception de S. Jean-Baptiste, 1 h.: ADGJM.
24. S^e Thècle, 3 h.: AM (d'Arsénios ?)⁵³ / GJ / ADGJM.
25. S^e Euphrosyne d'Alexandrie, 1 h.: ADJM.
25. S. Paphnuce, 1 h.: J.
26. Trépas (μετάστασις) de S. Jean l'Evangéliste, 1 h. du pseudo-Romanos: ADGJM (cet hymne se retrouve au complet dans P au 8 mai, qui est la fête ^{l'autre} ~~parachorisme~~ de ce saint).⁵⁴
- Début de C.
27. S. Callistratos; 1 h.: J⁵⁵.
28. S. Chariton, 1 h.: JM.
29. S. Cyriaque l'Anachorète, 2 h.: HJ / M⁵⁶.
29. SS. Marc, Alphios, Alexandre et cpp. (Martyrs de Calyptos),
1 h.: ADM.
30. S. Grégoire d'Arménie, 3 h.: DGJ / °ACJM⁵⁷ / °D⁵⁸.

Octobre.

1. S. Ananie, 2 h.: ACDJM / C.
1. S. Romanos le Mélode, 1 h.: ADM.
2. SS. Cyprien et Justine, 2 h.: ADGJ / M.
3. S. Denys l'Aréopagite, 2 h.: ADGJM (alphabétique) / M.
- 4 (et 24 février?). S. Hiérothée, 1 h.: AG⁵⁹ HJ.

6. S. Thomas, 1 h.: ACDGJM.
Début de P (à la str. 21 de l'hymne suivant).
7. SS. Serge et Bacchus, 3 h.: ACDGJM(P) / JMP / C (d'Elias).
8. S. Pélagie, 1 h.: °ADJMP.⁶⁰
9. S. Jacques fils d'Alphée⁶⁴, 3 h.:
- deux anonymes: P / J
- un fragment formé avec l'hymne du pseudo-Romanos
à S. Philippe et l'hymne 'Ος μαθητήν à S. Jacques,
frère du Seigneur (23 oct.): °J.
10. SS. Eulampios et Eulampia, 1 h.: ADGJMP.
11. SS. Maxime, Anatole et Gennadios, 1 h.: °J.⁶²
12. S. Anastasie l'Ancienne, 1 h.: C.⁶³
- 11 et 12. S. Théophane Graptos, 1 h.: M (1e 11) J (1e 12).
13. S. Carpos et Papylos, 1 h.: ADJMP.
14. SS. Gervais, Protas, Nazaire et Celse, 3 h.:
- un de Joseph: P
- deux anonymes: DJ / JM.
15. S. Lucien d'Antioche, 1 h.: °J.⁶⁴
16. S. Longin, 1 h.: ADJMP.
17. Déposition des reliques de S. Lazare, 1 h.: GJ.
17. SS. Côme, Damien et cpp.⁶⁵, 1 h.: HJ.
18. S. Luc, 2 h.: - un de Grégoire: ACGJMP
- un du Talas: °GJP.⁶⁶
20. S. Artémios, 1 h.: ADGJMP.
- 20 (auj. 1e 17). S. André le Thaumaturge⁶⁷, 1 h.: P.
21. S. Hilarion le Grand, 2 h.: - un de Léon: °ADGJMP.⁶⁸
- un anonyme: C.

~~SS. Probus, Tarachos et Andronicos, 1 h.: ADGJMP.⁶³~~

Début de N.

22. S. Abercios, 1 h.: ADGJMNP.
- 22 et 27 oct., 23 nov. Sept Dormants d'Ephèse, 1 h.: JMP^(22 oct.) A (27 oct.) D (23 nov.).
22. Dédicace de Saint-Jacques⁶⁹, 1 h.: D.
23. S. Jacques, frère du Seigneur, 2 h.:
- un du Talas: AGJNP
- un anonyme: °ACJMP.⁷⁰

23. S. Ignace de Constantinople, 1 h. de Joseph: °GJP⁷¹.

24. SS. Aréthas et cpp., 2 h.: - un de Paul: DGNP
- un anonyme: AJ⁷²MP.

25. SS. Marcien et Martyrios (SS. Notaires), 1 h.: ACDJMNP.
Début d'une lacune de N, qui va jusqu'au 29 octobre inclus.

26. S. Démétrios, 3 h.: - un de Romanos: P
- un de Stéphanos: ACDGJM(N)P
- un anonyme: D⁷³.

27: S. Nestor, 1 h.: J.

28. S. Etienne le Sabaïte, 1 h. (de emploi): °J⁷⁴.

29. S. Abramios, 1 h.: AGJMP.⁷⁵

29 (v. aussi le 12). S^e Anastasie ^{la Romaine} ~~de Constantinople~~, 1 h. (de emploi): °J

30. S. Marcien de Syracuse, 1 h. de Grégoire: CNP.

30 et 31. SS. Zénobios et Zénobie, 2 h.: AGJM (le 30) / NP (le 31).

31. S. Cyriaque de Jérusalem, 1 h. (de emploi): °J⁷⁷.

Novembre. Début de V.

1 (et 1^{er} juillet). SS. Côme et Damien, 3 h.:

- un de Romanos: CVP (1^{er} nov.) M (1^{er} juillet)
- un du pseudo-Romanos: AC(V)DGHJMNP
- un anonyme: DJ.

2. SS. Akyndinos, Pégase, Anempodistos, Aphthonios, Elpidophore
et cpp., 4 h.: - un du Talas: ADN^P

- trois anonymes: GJM / P / CV.

Début d'une lacune de J, qui va jusqu'au 8 novembre inclus.

3. SS. Akepsimas, Joseph et Aithalas, 2 h.:

- un du pseudo-Romanos: A(J)NP⁷⁸
- un anonyme: °DGM⁷⁹.

4. S. Joannikios, 5 h.: - un de Joannikios: P

- quatre anonymes: NP / P / A / M⁸⁰.

5. SS. Galaction et Epistémé, 1 h.: NP

6. S. Paul de Constantinople, 2 h.: - un du Talas: ADGNP

- un du Stoudite: CV.

7. S. Matrona, 1 h. du pseudo-Romanos: ADN^P.

8. S. Michel, 5 h.:

- un attribué à Romanos par le lemme de D: ADGMNP⁸¹
- un d'Arsénios (?): H(8 nov.) M (6sept.)
- trois anonymes: CV (alphabétique)⁸² / CV/P.

8. SS. Anges, 3 h.: P / CV / A⁸³.

11. S. Ménas, 3 h.: - un de Romanos (?): GNP

- deux anonymes: ACVDJMP / °J⁸⁴

11. S. Théodore Stoudite, 1 h.: CVNP.

12. S. Jean l'Aumônier, 2 h.: ADGJMP / CV.

12. S. Nil le Sinaïte, 1 h. de Nil: CV.

12 (auj. le 10). S. Oreste de Tyane, 1 h.: M.

13. S. Jean Chrysostome, 6 h.:

- un du pseudo-Romanos: ACVDGJMP
- un de Georges: P
- un du Stoudite: CV
- trois anonymes: GJNP(13 nov.) MT(27 janv.)⁸⁵ / P / J⁸⁶.

14. S. Philippe, 4 h.: - un du pseudo-Romanos: ° AGJMN⁸⁶

- un du Talas: CVDP
- deux anonymes: GJ / C.

15. SS. Gourias, Samonas et Abibos (Martyrs d'Edesse), 1 h. du pseudo-Romanos: ACVDGJMNP.

16. S. Matthieu, 3 h.: - un du Talas: ADGJMNP

- deux anonymes: JMP / CV.

17. S. Grégoire le Thaumaturge, 4 h.: ADGJMNP / CV / CV / JP.

18. S. Platon, 2 h.: - un du Talas: ADGJMP⁸⁷

- un anonyme: P.

18. S. Romain d'Antioche, 1 h.: DJMP.

19. Prophète Abdias, 1 h.: P.

Début de T, à la str. 4 de l'hymne suivant.

20. S. Grégoire le Décapolite, 1 h. de Joseph: JNP(T).

20. SS. Eustathe et Anatole, 1 h.: °M⁸⁸

Début de B, à l'avant-dernière strophe de l'hymne suivant.

21. Présentation de la Vierge au Temple, 2 h.:

- un de Georges: A(B)CVDGJMNPT
- un anonyme: DP.

22. S^c Cécile, 1 h.: ADP⁸⁹.
23. S. Amphilochios, 1 h.: J.
23. Sept Dormants d'Ephèse, v. 22 octobre.
- 24 (ADJMPT) ou 25 (BCVGN). S^c Catherine, 3 h.:
 - un du μόνος ταπεινός: ABDG⁹⁰JMNP
 - deux anonymes: GJPT / CV.
- 25⁹¹. S. Pierre d'Alexandrie, 2 h.:
 - un du μόνος ταπεινός: ABCVDGJP
 - un anonyme: CV
- 25⁹¹. S. Clément de Rome et S. Pierre d'Alexandrie, 1 h., sans
 doute d'Arsénios⁹²: MNPT.
- 25 (N) ou 26 (AP). S. Mercure, 1 h.: °NP⁹³ / °AP (alphabétique).
26. S. Alypios le Stylite, 2 h.: JNP⁹⁴ / °AP⁹⁴.
27. S. Jacques l'Intercis, 3 h.: BCVDGJMNP⁹⁵ / A / J.
28. S. Irénarque, 2 h.: AP / °J⁹⁵.
28. S. Etienne le Jeune, 5 h.:
 - un de l'Abbas: P
 - quatre anonymes: P / B / A / J.
28. Prophète Elisée, 1 h. (+ deux autres au 14 juin): T.
30. S. André, 4 h.:
 - un du Talas: ABCVDGJMNP⁹⁶
 - un de Joseph: T
 - un de l'ἀμαρτωλός: P
 - un anonyme: P.

Décembre.

1. Prophète Nahum, 1 h.: P.
2. Prophète Habacuc, 1 h.: P.
3. Prophète Sophonie, 1 h.: P.
4. S. Barbe, 3 h.:
 - un du Talas: ABDGJMPT.
 - deux anonymes: JMNP / CV.
5. S. Sabas, 3 h.:
 - un de Syméon: ABDGJMNP
 - deux anonymes: DJMP / CV.
6. S. Nicolas, 4 h.:
 - deux du pseudo-Romanos: ABCVDGJMNP⁹⁷ / DMP
 - un du Stoudite: BCP
 - un anonyme: A DJNP (alphabétique).
7. S. Ambroise, 3 h.: P / NP / J.

- 8, 9 (G) ou 10 (CV). S. Patapios, 1 h. du Talas: ABCVDGHMNPT¹⁰⁰.
9. Conception de S^e Anne, 5 h.: - un de Joseph: ABJMNPT
 - un de Georges ? : GJMP¹⁰⁴
 - trois anonymes: DMP / J / CV.
9. Melchisédec, 1 h.: J.
10. SS. Ménas, Hermogène et Eugraphos, 5 h.: P / M / °JM¹⁰² / J / N.
11. S. Daniel Stylite, 2 h.: - un du Talas: BGJMNPT
 - un anonyme: °ADJPT¹⁰³
- 11 (et 20 juin). S. Léonidas de Trézène et les 7 vierges; 1 h.:
 CV (11 déc.) D (20 juin).
12. S. Spyridon, 3 h.: DP / AP / BGJMNT.
13. SS. Eustratios, Auxence, Eugène, Mardarios et Oreste, 7 h.:
 - un de Joseph: AJPT
 - un du Stoudite: CV
 - un du μένος ταπεινός: BDJMNPT
 - un d'Arsénios (?): M¹⁰⁴
 - trois anonymes: CV / C / JT.
14. S. Thyrsé, SS. Apollonios et Philémon, 1 h.: JMNPT.
15. S. Eleuthère, 1 h.: ADJMNPT.
15. S. Paul du Latros, 1 h.: P.
16. S^e Théophano, 1 h.: T.
17. Prophète Daniel, 2 h.: - un de Joseph: AJPT
 - un d'Elia (?): CV¹⁰⁵
- 17, ou dimanche des SS. Aïeux (BDT), ou dimanche des Pères (A?T¹⁰⁶),
 les Trois enfants dans la fournaise, 1 h.: ^{de Romanos} ABCVDGJMNPT.
18. S. Raboulas, 1 h.: °J¹⁰⁷
- 19 (21 D). S. Boniface de Tarse, 1 h.: ADJNPT.
20. S. Ignace d'Antioche, 4 h.: - un du pseudo-Romanos: BDGJMNPT
 - un de Joseph: APT¹⁰⁸
 - deux anonymes: CV / M.
21. S^e Julienne de Nicomédie, 1 h.: °J¹⁰⁹
22. S^e Anastasie la Guérisseuse, 3 h.: - un du Talas: ABDGJMNPT
 - deux anonymes: P / CVG¹¹⁰
23. Les 10 Martyrs de Crète, 2 h.: ABDJMPT / DGNP.
- 2e dimanche avant la Nativité, SS. Aïeux du Christ, 1 h.: AMP¹¹¹.

1er dimanche avant la Nativité, SS. Pères d'Adam à Joseph. 1 h.
du Talas : ABDGJMNPT.¹¹²

Du 20 au 24. Proéortia et παραμονή de la Nativité, 3 h.:

- un de Joseph: ABJMNPT
- deux anonymes: JP / P.

25. Nativité du Christ, 1 h. de Romanos: ABCDVGJMNPT.

26. 'Επαύριον et méthéortia de la Nativité, synaxe de la Vierge,

- 3 ou 4 hymnes: - deux de Romanos: ABJM ¹ NP (ἐπαύριον) GT
(dimanche après la Nativité) P¹¹³ / DP¹¹⁴
- deux anonymes: DMP¹¹⁵ / P (alphabétique).

Dimanche après la Nativité: David, les SS. Joseph et Jacques¹¹⁶,
2 ou 3 h.:

- un de Romanos (v. au 26)
- un du Talas: BDJNPT
- un anonyme: AJNP¹¹⁷.

27. S. Etienne, 4 h.: - deux ^{h.}signés de Romanos, qu'on retrouve
aussi au 2 août; ~~le second~~ ^{le second} au moins est un
faux: CV (²7 déc.) B (2 août)¹¹⁸ / BP (27
déc.) ADHJMNT (2 août)¹¹⁹

- deux anonymes: ABDGJMNPTV¹²⁰ / J.

29. SS. Innocents, 4 h.: - un de Romanos: BDGNP

- trois anonymes: ABJP / MT / T.

31. S. Mélanie la Jeune, 1 h.: J.

31. S. Anysia, 1 h.: B.

Janvier.

1. Circoncision et S. Basile¹²¹, 1 h.: ANP.

1. S. Basile, 5 h.: - un du pseudo-Romanos: ABCDVGJMNPT
- un du Stoudite: CV
- trois anonymes: P / GJMT / DJ¹²².

2. S. Silvestre, 2 h.: NP / P.

Du 2 au 5. Preortia et παραμονή de l'Epiphanie, 7 h.:

- un de Gabriel: P
- six anonymes: P / P / NP / NP / J / BT¹²³.

3. S. Gordios, 2 h.: P / °J¹²⁴.

3. Prophète Malachie, 1 h.: P.

4. Prophète Michée, 1 h.: P.
- 5¹²⁵. Les 70 envoyés, 1 h. du Talas: AP.
6. Epiphanie, 1 h. de Romanos: ABCVDGJMNPT.
7. 'Επαύριον de l'Epiphanie et synaxe de S. Jean-Baptiste, 2 hymnes de Romanos: ABCVDGJMNPT¹²⁶ / P¹²⁷.
Courte lacune de G (8-9 janvier).
- 8 (et 8 mai). S. Arsène, 1 h.: DT (8 janv.) AHJ (8 mai).
9. S. Polyeucte, 1 h. du Talas: ABDJMNPT.
10. S. Grégoire de Nysse, 3 h.: - un du Stoudite: CV
- deux anonymes: BDGJMNPT / APT.
11. S. Théodose le Coenobiarque, 2 h.: °ABDJMNPT (alphab.)¹²⁸ / CV.
13. SS. Hermylos et Stratonicos, 1 h.: NP.
14. SS. Abbés martyrs du Sinaï et de Raïthou, 3 h.:
- un du Talas: AGJMNPT
- deux anonymes: BDJMPT / CV.
15. S. Jean Calybite, 4 h.: NP / M / J / J.
15. S. Paul de la Thébaidé, 1 h. du Talas: P.
16. Chaine de S. Pierre, 2 h.: ABJNPT / M.
16. Μετάστασις de " notre saint père Pierre " (?)¹²⁹, 1 h.: P¹³⁰.
17. S. Antoine, 4 h.: - un du Talas: ABGJMNPT
- un du Stoudite: BCVP
- deux anonymes: M / °CVDGJMT¹³¹.
18. S. Cyrille d'Alexandrie, 2 h.:
- un de l'Abbas: NP
- un anonyme: °DGP (18 janv.) M (9 juin)¹³² - v. aussi 18 mars.
- 18 (et 2 mai). S. Cyrille d'Alexandrie et retour d'exil de S. Athanase, 1 h.: JMT (18 janv.) H (2 mai).
18. Retour d'exil de S. Athanase (v. aussi 2 mai), 3 h.:
- un du pseudo-Romanos: AJ (+ AJMP au 2 mai)
- un du Stoudite: CV
- un anonyme: B.
19. S. Macaire, 2 h.: - un de l'Abbas: P
- un anonyme: J.
20. S. Euthyme le Grand, 3 h.: AGJMNPT / DJMT / BCVDP.
- 21 (et 13 août). S. Maxime le Confesseur, 2 h.: H (13 août) J / J.

21. S. Néophytos, 1 h.: P.
21. SS. Eugène, Valérien, Canidios et Aquila, 1 h.: A.
21. S. Zosime de Syracuse, 1 h.: CV.
22. S. Timothée, 1 h.: PT.
22. SS. Timothée et Anastase, 2 h.: ABDGJMNPT¹³³ / M¹³⁴.
22. S. Anastase le Perse, 2 h.: CV / T.
23. S. Clément d'Ancyre (et S. Agathangelos¹³⁵), 2 h.:
 - un de Jean: BGJMPT
 - un anonyme: ADJPMNP.
24. S. Xénia, 1 h.: J.
25. S. Grégoire de Nazianze, 6 h.:
 - un du Stoudite: CV
 - cinq anonymes: ABDGJMNPT / MP (alphab.) / M / T / CV.
26. S. Xénophon, 3 h.: HJT¹³⁶ / JM / °NP¹³⁷.
27. Retour des cendres de S. Jean Chrysostome, 4 h.:
 - un de l'ἄσματος (= le Stoudite ?): CV
 - trois anonymes: ABCVGHJMNPT / DM¹³⁸ / °MT (v. au 13 nov.).
28. S. Ephrem, 2 h.: - un du Stoudite: CV
 - un anonyme: ABDGJMNPT.
28. S. Palladios, 1 h.: J.
29. Déposition des reliques de S. Ignace d'Antioche, 3 h.:
~~ABDGJMNPT~~ - un d'Ignace: ABDGJMNPT
 - deux anonymes: M (alphabétique) / J.
31. SS. Cyr et Jean, 4 h.:
 - un du Talas, qui figure aussi au 28 juin (déposition des reliques): DP (31 janv.) / JM (28 juin).
 - trois anonymes: AB¹³⁹GJMNPT / CV / CV.

Février.

1. S. Tryphon, 3 h.: - un de Romanos (?): DGP
 - un de Jean ou de Joannikios: ABJMNPT¹⁴⁰
 - un anonyme: MN.
2. Hypapantè¹⁴¹, 1 h. de Romanos: ABCVDGJMNPT.
3. S. Siméon le Théodoque¹⁴², 1 h.: B.
4. S. Isidore de Péluse, 1 h.: J.

5. S^e Agathe, 3 h.: DGJMNP / PT / BCV.
7. S. Théopemptos et les 1003 martyrs, 1 h. de Gabriel: P.
7. S. Parthénios, 1 h.: JMT.
- 7.(CV) ou 8 (J), et 8 juin.¹⁴³ S. Théodore Stratélate, 2 h., employés aussi pour S. Théodore Tiron, 1^{er} samedi de carême (pour un troisième, de Stéphanos, particulier au Stratélate, v. au 8 juin):
- un du pseudo-Romanos¹⁴⁴: °CV (à S. Théodore Tiron dans AGHJP)
 - un du Stoudite¹⁴⁵: °CVJ (7 et 8 févr.) HM (8 juin) (à S. Théodore Tiron dans B).
9. S. Nicéphore d'Antioche, 2 h.: BDGJMPT / ANP.
10. S. Capharalampos, 2 h.: M / °J(T7)¹⁴⁶.
11. S. Blaise, 5 h.: GMT¹⁴⁷ / DP / BCV / JMNT / °P(T7)¹⁴⁸.
12. S. Mélétiós d'Antioche, 1 h.: N¹⁴⁹.
13. S. Martinien, 1 h.: ABDGJMNP.
14. S. Auxence, 1 h.: ADGJMNP.
17. S. Théodore Tiron, 1 h.: HJ (17 févr.) M (1^{er} samedi de carême, qui est la fête principale).
18. S. Léon Ier, 1 h.: ABDGJMNP.
18. S. Agapit de Synnada, 1 h.: A.
20. S. Léon de Catane, 2 h.: CV / J.
23. S. Polycarpe, 1 h.: ABDGJMNP.
24. 1^{ère} et 2^e Inventions du chef de S. Jean-Baptiste, 3 h.:
- un du Stoudite: CV
 - deux anonymes: ABDGJMNP (24 février) T (25 mai, fête de la 3^e Invention) / °N¹⁴⁹.
25. S. Tarasios, 2 h.: NP¹⁵⁰ / J.
25. S. Acace (de l'Echelle ou du Latros ?¹⁵¹), 1 h.: P.
26. S. Porphyre de Gaza, 1 h.: °J¹⁵².
- ? S. Hiérothée: v. au 4 octobre.

Mars.

Début d'une lacune de C qui couvre aussi une partie du Triodion.

1. S^e Eudocie, 1 h.: °JT¹⁵³ { v. un autre hymne au 4 août).
5. S. Conon¹⁵⁴, 2 h.: M / J.

23. S. Georges, 5 h.:

- deux signés de Romanos, l'un douteux et l'autre faux:

P / MP ¹⁶⁷

- trois anonymes: NP et ADGHJMT ¹⁶⁸ / CV / N.

25. S. Marc, 3 h.: - un du Talas: AHJMNPT

- deux anonymes: DGJM ¹⁶⁹ / CV.

26. S. Basile d'Amasée, 2 h.: DHNPT / °AJMT ¹⁷⁰.

28. S. Zosime ¹⁷¹, 1 h.: P.

30. S. Jacques, frère de Jean ¹⁷², 2 h.: ADGHJMNPT / CV.

Mai.

1. Prophète Jérémie, 1 h.: P.

2. S. Athanase, 3 h., dont deux se retrouvent au 18 janvier:

- un du pseudo-Romanos: AJMP (+AJ au 18 janv.) ¹⁷³

- deux anonymes: NP / H (+JMT au 18 janvier) ¹⁷⁴.

3. SS. Timothée et Maure, 1 h.: ADHJMNPT.

5. S. Irène de Thessalonique, 3 h.: DGT / °NP ¹⁷⁵ / °HJ ¹⁷⁶.

6. Job le Juste, 1 h.: ADHJMNPT.

7. S. Dometios, 1 h.: CV ¹⁷⁷ (v. un autre hymne au 7 août).

8. S. Jean l'Evangéliste, 3 h.:

- un du pseudo-Romanos généralement affecté à la μετὰ ἑξτάς
 6ης du 26 septembre: P (8 mai) ACDGJM (26 sept.)

- deux anonymes: AGHJNP / M.

8 (et 8 janvier). S. Arsène, 1 h.: AHJ (8 mai) DT (8 janvier).

8. S. Acace de Byzance, 1 h.: DHJMNPT ¹⁷⁸.

9. Prophète Isaïe, 1 h.: ADHJMNPT.

9. S. Christophe, 2 h.: AJMNPT / AJMNPT.

10. S. Simon le Zélote, 1 h.: JM.

11. S. Mokios, 1 h.: ADHJMNPT.

11. Naissance de Constantinople, 1 h.: M.

12. S. Germain de Constantinople et Epiphane de Salamine, 1 h.

(de Joseph? ¹⁷⁹): AGHJMNPT.

12. S. Epiphane, 3 h.: - un du Stoudite (?) ¹⁸⁰: CV

- deux anonymes: °DP ¹⁸¹ / J.

12. S. Philippe d'Argyron, 1 h.: CV.

13. (S. Méthode de Patara et) S^c Glycérie¹⁸², 1 h.: JM.
 14. S. Isidore de Chio, 1 h.: DNPT.
 14, 22 et 24. S. Syméon Stylite le Jeune: v. 24 mai.
 15 (14 dans P). S. Pacôme, 3 h.: P / HJ / N.
 20. S. Thalélaios, 1 h.: ADHJMNPT.
 21. SS. Constantin et Hélène, 2 h.: ADGHJMNPT / CV.
 22. S. Basiliscos, 1 h.: DT.¹⁸³
 22 (et 19 juin). S. Jude, 1 h.: °H (22 mai) J (19 juin)¹⁸⁴.
 22 ou 24 (et 14 mai). S. Syméon Stylite le Jeune, 2 h.: ADGHJ
 (24 mai) P (22 mai) (alphab.) / °JMNT (24 mai) CV (14 mai)¹⁸⁵.
 25. 3e Invention du chef de S. Jean-Baptiste, 2 h., remployés à
 d'autres fêtes du même saint: A(25 mai) D(29 août)¹⁸⁶ / T¹⁸⁷.
 26 ou 27. S. Thérapôn, 2 h.: H (26 mai) / J (27 mai).
 31. S. Hermias, 1 h.: M.

Juin.

2. S. Nicéphore de Constantinople, 2 h.: DHJMNP / °AJMT¹⁸⁸.
 3. SS. Lucilien, Paule et cpp., 3 h.: P / H / J.
 4. S. Métrophane, 1 h.: ADGHJMNP(T?).
 8. S. Théodore Stratélate, 3 h.:
 - un de Stéphanos: ANP¹⁸⁹
 - un du Stoudite: °HM (8 juin) CVJ (7 et 8 février)¹⁹⁰
 - un anonyme: T.
 9. S. Codrat de Magnésie, 1 h.: P (alphabétique).
 9. S. Cyrille d'Alexandrie 1 h.: °DJM (3 juin) ADP (18 janv.) J (18 mars)¹⁹¹
 11. S. Barthélemy, 2 h.: - un de Joseph: AGHJMNPT
 - un anonyme: P.
 11 (12 dans H). S. Barnabé, 1 h.: ADGHJMNPT.
 (11?). S. Théoctistos, 1 h.: °P¹⁹².
 12. S. Onuphre, 3 h.: NP¹⁹³ / HJ / °A¹⁹⁴.
 Fin de la lacune de B.
 14. Prophète Elisée, 2 h.: ADJMNPT / °BHJ¹⁹⁵.
 14. S. Méthode de Constantinople, 2 h.: ABDJNPT / M.
 15. S. Guy, 1 h.: CV.
 17. SS. Manuel, Sabel et Ismaël, 2 h.: AJMNPT / DHJMP.
 17. S. Alexis, 1 h.: P (v. un autre au 17 mars, qui est un
 remploi)¹⁹⁶.

18. S. Léontios de Tripoli, 1 h.: ABDGHJMNP.
- 19 (et 22 mai). S. Jude, 2 h.: °J (19 juin) H (22 mai)¹⁹⁷ / J.
- 20 (et 11 déc.). S. Léonidas de Trézène et les 7 vierges, 1 h.:
D (20 juin) CV (11 décembre).
21. S. Julien de Tarse, 1 h.: ADHJMNP.
24. Nativité de S. Jean-Baptiste, 2 h.:
- un de Domitios: ABCVDGHJMNP (sous le nom de Romanos) T
- un anonyme: CVM.
25. S^e Fébronie, 3 h.: - un de Gabriel: P
- deux anonymes: ABDHJMNPT / CV.
27. S. Samson l'Hospitalier, 1 h.: AHJMNP.
28. Déposition des reliques des SS. Cyr et Jean, 1 h., employé du Talas
aussi pour la fête du 31 janvier: JM (28 juin) DP (31 janv.).
29. SS. Pierre et Paul, 2 h. (un seul dans la tradition orientale):
- un d'Arsénios: DJMP
- un de Romanos: ABDGHJMNPT (29) CV (30)¹⁹⁸.
30. SS. Apôtres, 2 h. (trois dans la tradition italienne):
HJ / CV¹⁹⁹.

Juillet.

1. (et 1er nov.). SS. Côme et Damien, 2 h.:
- un du pseudo-Romanos: H (1er juillet) AC(V)DGHJMNP (1er nov.)
- un de Romanos: M (1er juillet) CVP (1er nov.).
2. La Sainte Tunique de la Vierge, 1 h.: ABDGHJMNPT.
3. SS. Conon et Aristée, 1 h.: CV²⁰⁰
Début d'une lacune de G, qui va jusqu'au 25 août.
- 4, 5 ou 10. S. André de Crète, 1 h.: HJNP (4) AM (5) DT (10)²⁰¹.
5. S^e Marthe, mère de S. Syméon Stylite le Jeune, 1 h.: J.
8. S. Procope, 2 h.: - un de Stéphanos: ABCVDHJMNPT
- un anonyme: P.
9. S. Pancrace de Tauroménium, 4 h.: NP / J / CV / CV.
10. S. André de Crète: v. 4 juillet.
- 11 (et 16 septembre). S. Euphémie, 2 h.:
- ABHJNP(T) (11 juillet) M (16 sept.)
- °M (11 juillet) ADGJ (16 sept.)²⁰².

12. S^e Golindouch, 1 h.: (H)J²⁰³.

Commencement d'une lacune de H, qui va jusqu'au 22 juillet.

13. L'archange Gabriel, 1 h.: P (v. aussi le 26 mars).

14. S. Aquila, 1 h.: NP²⁰⁴.

15. SS. Cyr et Julitte, 3 h.: - un de Théodore: CV²⁰⁵

- deux anonymes: ABDJMN / P.

17. S. Marine, 3 h.: DJMP / °ABNP²⁰⁶ / CV.

18. S. Emilien, 2 h.: - un de l'ἄσματος (=le Stoudite?): CV²⁰⁷

- un anonyme: ADJMN(T).

19. S. Dios, 1 h.: °ADJMN²⁰⁸.

20. Prophète Elie, 2 h.: - un de Romanos: ABCVDJMNPT

- un anonyme: CV.

21. SS. Syméon Salos et Jean, 4 h.:

- un de Gabriel: P

- trois anonymes: P / B (22 juillet) / J²⁰⁹.

Fin de la lacune de H.

22. S. Marie-Madeleine, 2 h.: NP / HJ²¹⁰.

22 (et 23?²¹¹). S. Phocas, 3 h.: P / B / °J²¹².

24. S^e Christine, 1 h.: J.

24. Mémoire de la Mère de Dieu τῆς Θεοτοκῆς (?)²¹³; 1 h.: J.

25. Dormition de S^e Anne, S^e Eupraxie (et S^e Olympias), 3 h.:

ADJMN²¹⁴ / DP²¹⁵ / B.

26. S. Hermolaos, 2 h.: P / HJ.

27. S. Pantéléimon, 5 h.: - un de Romanos: ABCVDJMN(T)²¹⁶

- un d'Oreste (?) /: CV²¹⁷

- trois anonymes: P / M / N.

28. SS. Prochoros, Nicanor, Timon et Parménas, 1 h.: P.

29. S. Callinicos, 1 h.: °HJ²¹⁸.

30. S. Jean de Tralles, 1 h.: P.

31 (auj. le 30). SS. Silas, Silvain, Crescent, Epainetos et
Andronic, 1 h.: P.²¹⁹

Août.

1. Les 7 Macchabées, 2 h.: - un d'Arsénios: DJNP

- un anonyme: ABHJMP.

2. Déposition des reliques de S. Etienne, 2 h. signés de Romanos, qu'on retrouve au 27 décembre:
 - un douteux: B (2 août) CV (27 décembre)²²⁰
 - un faux: ADHJMNT (2 août) CV (27 décembre)²²¹.
4. S^e Eudocie²²², 1 h.: HJ (v. un autre hymne, de remploi, au 1er mars).
5. Proéortion de la Transfiguration, 1 h. de Gabriel: P.
6. Transfiguration, 2 h.: - un d'Arsénios: DMP²²³
 - un anonyme: ABCVDHJMNT²²⁴.
- Début de la lacune finale de P.
7. S. Dométios, 1 h.: AHJN²²⁵ (v. un autre hymne au 7 mai).
8. Le grand-prêtre Aaron, 1 h.: J.
9. S. Matthias, 1 h.: °J²²⁶.
10. S. Laurent, 1 h.: ABHJMNT.
10. S^e Cyriaque (Kyriakè)²²⁷, 1 h.: N.
- 11 et 17. S. Myron: v. au 17.
12. S. Euplous, 2 h.: - un de l'ἀμαρτωλός ? : BCV²²⁸
 - un anonyme: °HJ²²⁹.
12. SS. Photios et Anicet, 1 h.: ADHJMNT²³⁰.
13. Déposition des reliques de S. Maxime le Confesseur, 1 h., qui se retrouve à la fête du 21 janvier: H (13 août) J (21 janv.)²³¹.
15. Dormition de la Vierge, 4 h.:
 - un de Cosmas: ABCVDHJMNT
 - un de l'ἀμαρτωλός: BCV²³²
 - deux anonymes: CVD / N.
- Début de la lacune finale de V (à la str. 7 de l'hymne de l'ἀμαρτωλός).
16. Translation de l'image acheiropoiète de NSJC²³³, 1 h.: N.
16. S. Diomède, 2 h.: AHJ²³⁴ / MNT.
- 17 (et 11). S. Myron, 2 h.: AHJN (17) B (11) / T (17).
18. SS. Florus et Laurus, 3 h.: °ADM²³⁵ / BHJN / T.
19. S. André le Stratélate, 1 h.: JM.

~~Les deux feuillets~~

Les deux feuillets de P (289-290) retrouvés par A. Kominis contiennent les hymnes des 19, 20, 22 et 25 août.

19. S. Macaire²³⁶, 1 h.: P. ~~V. aussi le 19 janvier.~~
 20. Le prophète Samuel, 1 h.: P.
 22. S. Agathonicos, 1 h.: ADHJMNP.
 25. Translation des reliques de S. Barthélemy, 1 h.: C.
 Fin de la lacune de G.
 25. S. Tite, 1 h.: ABDGHJMNP.
 26. SS. Adrien et Nathalie, 3 h.: - un de Kyriakos (?)²³⁷ : DGHJ²³⁸
 - deux anonymes: ABJMT / CN²³⁹.
 29. Décollation de S. Jean-Baptiste, 4 h., dont un se trouve
 aussi au 25 mai (3e Invention du chef):
 - un de Romanos: ABCDGHJMN
 - trois anonymes: D (29 août) A (25 mai)²⁴⁰ / C / M²⁴¹.
 31. La Sainte Ceinture de la Vierge, 2 h.: AHJMNT / B.

Triodion.

Lacune de Q jusqu'au dimanche de l'apokréôs.

Dimanche du Publicain et du Pharisien, 4 h.: A²⁴² / J / J / N.

Dimanche du Prodiges, 5 h.:

- deux de Romanos, dont l'un avec deux dates: A (dim. du Prodiges) P (1er dimanche de carême)²⁴³ / D²⁴⁴
- trois anonymes: ABDGHJNT²⁴⁵ / M²⁴⁶ / M.

Samedi de l'apokréôs, 5 hymnes funèbres, dont 4 se retrouvent au samedi τῆς τυροφάγου, au ψυχασάββατον ou sans date:

- un d'Anastase: ABGJMNT (samedi de l'apokréôs) H (ψυχασάββατον) C (sans date)
- quatre anonymes: B (samedi de l'apokréôs) C (sans date)²⁴⁷ / CV²⁴⁸ / D (samedi de l'apokréôs) T (samedi τῆς τυροφάγου)²⁴⁹ / HJ (samedi de l'apokréôs) P (ψυχασάββατον)²⁵⁰.

Début de Q, à la Str. 14 de l'hymne suivant.

Dimanche de l'apokréôs, 1 h. de Romanos (Jugement dernier):
ABCVDGHJMN(P)T.

Début de la lacune de C qui va jusqu'au samedi de Lazare (elle commence à l'avant-dernière str. de l'hymne précédent).

Samedi τῆς τυροφάγου, 2 h.:

- un de Romanos (Aux saints moines et ascètes): ABJMNQTV
- un hymne funèbre anonyme: v. samedi de l'apokréds²⁵¹.

Début de la lacune finale de N.

Dimanche τῆς τυροφάγου, 2 h.:

- le θρήνος 'Αδάμ, anonyme: ABDGHJMQTV
- un extrait du 2e hymne des Dix vierges, de Romanos (Mardi Saint) pourvu d'un prooimion original: °T.²⁵²

Mercredi de la 1e semaine de carême, 1 h. de Romanos (Jonas et Ninive): Q²⁵³.

Samedi de la 1e semaine de carême. S. Théodore Tiron, 5 h., dont 3 se retrouvent, soit au 17 février pour le même saint, soit au 7 février et au 8 juin pour S. Théodore Stratélate:

- deux du pseudo-Romanos: AGHJMQT (carême) (+°CV pour le Stratélate, 7 févr.)²⁵⁴ / Q²⁵⁵
- un du Stoudite: B (carême) HJM (+°HJM pour le Stratélate, 8 juin, et CV pour le même, 7 février)²⁵⁶
- deux anonymes: D / M (carême) HJ (17 février)²⁵⁷.

1er dimanche de carême, 4 h.:

- trois pour la fête de l'Orthodoxie: ABCVGHJMQT²⁵⁸ / ABM / MQ.
- un sur Adam et Eve, Caïn et Abel: Q (alphabétique)²⁵⁹.

Mercredi de la 2e semaine de carême, 1 h. de Romanos sur Adam et Eve: Q.

2e dimanche de carême, 2 h. de Romanos, qui se retrouvent à d'autres dates²⁶⁰:

- Noé: JT (2e dimanche) Q (3e dimanche)
- Enfant prodigue I: Q (2e dimanche) A (dim. du Prodigue).

Mercredi de la 3e semaine de carême, 1 h. de Romanos Sur le tremblement de terre et l'incendie: Q.

3e dimanche de carême, 3 h.:

- 1'hymne de Romanos sur Noé: v. au dimanche précédent
- deux anonymes: 1) sur le Publicain et le Pharisien: J
2) sur l'adoration de la Croix: A²⁶¹.

Mercredi de la mi-carême (4e semaine), 3 h. sur l'adoration de la Croix:

- un de Romanos (Triomphe de la Croix), que dans la tradition italienne on retrouve au Vendredi Saint, sa véritable date ²⁶²:
ABDGHJMQT (mi-carême) CV (Vendredi Saint)
- deux anonymes: T / J.

Vendredi de la mi-carême, dernier jour de l'adoration de la Croix.

- 1 h. de Romanos (Adoration de la Croix): Q ²⁶³.

4^e dimanche de carême ²⁶⁴, 2 h.:

- un de Romanos (Sacrifice d'Abraham): Q
- un anonyme (pénitentiel): J.

Mercredi de la 5^e semaine de carême, 1 h. de Romanos (Prière de pénitence): Q.

Jeudi de la 5^e semaine de carême (= jeudi du Grand Canon) ²⁶⁵,

- 2 h.: - un de Romanos (Puissances infernales): AJQ
- un anonyme: B.

5^e dimanche de carême, 2 h.: ²⁶⁶

- un de Romanos (Jacob béni par Isaac): Q
- un anonyme (parabole du riche et de Lazare): J.

Mercredi de la 6^e semaine de carême, 1 h. de Romanos (Parabole du riche et du pauvre Lazare): Q.

Fin de la lacune de C (à la str. 3 de l'hymne de Kyriakos).

Samedi de la 6^e semaine de carême. Résurrection de Lazare, 4 h.:

- un de Romanos: Q ²⁶⁷
- un du pseudo-Romanos: Q ²⁶⁸
- un anonyme ^{dans HV} combiné avec l'hymne précédent dans ABDGJMT ²⁶⁹
- un de Kyriakos: CV.

Dimanche des Rameaux, 1 h. de Romanos: ABCVDGHJMQT.

Lundi Saint, 3 h. sur le patriarche Joseph:

- deux de Romanos: Q ²⁷⁰ / CVJQ ²⁷¹
- un anonyme: A(B)DGHJMQT.

Mardi Saint, 3 h. sur la parabole des dix vierges ²⁷²:

- deux de Romanos: CVGHJMQT ²⁷³ / Q ²⁷⁴
- un du ταπεινὸς ἐν βίῳ: ADJMQ ²⁷⁵

Mercredi Saint, 3 h. sur la Pécheresse:

- un de Romanos: CVQ
- deux anonymes: AB(D)GHJMQT ²⁷⁶ / MQ (alphabétique).

Jeudi Saint, 4 h., dont un affecté au Vendredi Saint par la tradition italienne:

- un de Romanos (Lavement des pieds et trahison de Judas): CVQ
- un autre de Romanos (Reniement de S. Pierre): Q (Jeudi Saint) CV (Vendredi Saint)¹⁷⁷
- deux anonymes: un sur la trahison de Judas: ABGHJMQT¹⁷⁸
un sur l'eucharistie et le lavement des pieds: MQ.

Vendredi Saint, 4 h., dont deux ne sont affectés à ce jour que dans la tradition italienne; tous sont de Romanos:

- Marie à la Croix: ABCVGHJMQT
- Passion: CVQ
- Reniement de S. Pierre: v. au Jeudi Saint
- Triomphe de la Croix: CV (+ ABDGHJMQT au mercredi de la mi-carême)¹⁷⁹.

Samedi Saint, 2 h. sur le Saint-Sépulcre:

- un du Talas: ABJMQT
- un anonyme: BCVGJQ¹⁸⁰.

Pentèkostarion.

Dimanche de Pâques, 2 h. de Romanos:

- Résurrection I: ABCVGHJMQT
- Résurrection II: MQ.

Suivent 29 ἀναστάσιμα sans date. Ceux qui figurent dans Q ont été intercalés entre le dimanche et le lundi de Pâques, mais sans la mention: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, usitée quand plusieurs kontakia sont donnés au même jour. Cette série est composée de:

- trois hymnes de Romanos: Q (Résurrection III) / Q (Résurrection IV) / MQ (Résurrection V)
- un hymne anonyme commun à JMQ
- quatre anonymes commun à MQ (dont un alphabétique)¹⁸¹
- quatre anonymes communs à JM
- un anonyme dans Q seulement
- cinq anonymes dans J seulement
- onze anonymes dans M seulement.

Lundi de Pâques, 2 h. ἀναστάσιμα, dont un est affecté aussi au vendredi de Pâques:

- un d'Arsénios: Q (lundi) M (vendredi)²⁸²
- un anonyme: J.

Mardi de Pâques, 2 h. ἀναστάσιμα, tous deux affectés aussi à un autre jour de la même semaine: Q (mardi) J (vendredi)²⁸³ / J (mardi) Q (mercredi)²⁸⁴.

Mercredi de Pâques, 3 h., dont deux affectés aussi à un autre jour de la même semaine:

- un de Romanos (le Boiteux guéri par Pierre et Jean): Q
- deux ἀναστάσιμα anonymes: Q (mercredi) J (mardi)²⁸⁴ / J (mercredi) Q (jeudi)²⁸⁵.

Jeudi de Pâques, 3 h. ^{ἀναστάσιμα} ~~hymnes~~ dont un affecté aussi au mercredi: Q (jeudi) J (mercredi)²⁸⁵ / Q / J.

Vendredi de Pâques, 3 h. ἀναστάσιμα dont deux figurent aussi à un autre jour de la même semaine:

- un d'Arsénios: M (vendredi) Q (lundi)²⁸²
- deux anonymes: J (vendredi) Q (mardi)²⁸³ / Q.

Samedi de Pâques, 1 h. ἀναστάσιμον: J.

Dimanche de l'ἀντίπασχα, ou νέα κυριακή (1er après Pâques), 2 h.:

- un de Romanos (Incrédulité de Thomas): ABCVGHJMQT
- un anonyme: B²⁸⁶.

Mercredi de la 2e semaine après Pâques, 1 h. de Romanos (Noces de Cana): Q.

2e dimanche après Pâques (= dimanche des Myrophores), 3 h.:

- un aux Myrophores: ABCVHJMQT²⁸⁷
- deux aux Myrophores, à Nicodème et à Joseph d'Arimathie: M / M.

Mercredi de la 3e semaine après Pâques, 1 h. de Romanos (Guérison du Lépreux): Q.

3e dimanche après Pâques (= dimanche du Paralytique), 4 h.:

- un de Romanos, sur la parabole des dix drachmes et la Résurrection (Résurrection VI): Q
- trois anonymes sur le Paralytique: ABGHJMQT / B²⁸⁸ / M²⁸⁹.

Mercredi de la 4^e semaine après Pâques, 2 h. sur la mi-Pentecôte:

- un du Talas: ABCVGHJMQT²⁹⁰

- un anonyme: Q.

4^e dimanche après Pâques (= dimanche de la Samaritaine), 4 h.:

- un de Romanos (Samaritaine): Q

- trois anonymes: AGHJQ / B / M.

Mercredi de la 5^e semaine après Pâques, 1 h. de Romanos (le Pos-sédé d'une légion de démons): Q.

5^e dimanche après Pâques (= dimanche de l'Aveugle), 2 h.:

- un du pseudo-Romanos (Aveugle-né): ABJMQT

- un anonyme: B.

Mercredi de la 6^e semaine après Pâques, 1 h. de Romanos (Guérison de l'Hémorroïsse): Q.

Jeudi de la 6^e semaine après Pâques. Ascension, 1 h. de Romanos:

ABCVGHJMQT.

6^e dimanche après Pâques. SS. Pères de Nicée, 2 h.:

ABCVGHJMQT²⁹¹ / M²⁹².

Début de la lacune finale de B.

Mercredi de la 7^e semaine après Pâques, 1 h. de Romanos (Multi-plication des pains): Q.

Samedi avant la Pentecôte (= ψυχασάβατον), 4 hymnes funèbres, dont deux seulement propres à cette date:

- un d'Anastase: v. au samedi de l'apokréôs

- un de Gabriel (hymne funèbre pour les moines): Q

- deux anonymes: Q (ψυχασάβατον) HJ (sam. de l'apokréôs) / Q .

Dimanche de la Pentecôte, 1 h. de Romanos: ACVGHJMQT.

Lundi de la Pentecôte, 2 h. sur le Saint-Esprit: Q / Q .

Début de la lacune finale de Q (à la str. 6 de l'hymne précédent).

Samedi de la Pentecôte, 1 h. funèbre: G.

Dimanche de la Toussaint (= dimanche après la Pentecôte), 1 h.

de Romanos (A tous les martyrs): ACVGHJMT.

*

* *

La lecture de ce calendrier est instructive en ce que, par les questions qu'il pose, il pourrait nous amener à modifier quelque peu les idées généralement admises sur l'utilisation liturgique du kontakion.

Pour l'ensemble des fêtes fixes, on observe une nette différence entre les fêtes despotiques et théométriques²³⁷, d'une part, et d'autre part les commémorations des saints, des dédicaces, des inventions et dépositions de reliques. Dans le premier cas, on s'est visiblement efforcé d'attribuer à chaque fête une pièce unique et invariable: il en est ainsi pour l'Exaltation de la Croix, l'Epiphanie, l'Hypapantè, et probablement la Nativité. Pour trois fêtes de la Vierge - Nativité, Présentation au Temple, Annonciation - et pour la Transfiguration, on a une seconde pièce, d'extension beaucoup plus limitée, qui vient doubler la première et non la remplacer, de sorte que les témoins qui la présentent n'en ont pas moins, et toujours en premier lieu, l'hymne ordinaire de la fête. La Conception de S^c Anne, au 9 décembre, avec ses cinq hymnes, ne constitue pas une exception, car elle n'a jamais été considérée comme une fête théométrique. La ~~Dormition~~ Dormition en a quatre; mais là encore, l'un d'eux, celui de Cosmas, figure dans tous les témoins, dont huit l'ont en entier²³⁸. A-t-il existé, sur ces divers sujets, une plus grande quantité d'hymnes qui n'ont pas été recueillis par les compilateurs des kontakaria? C'est bien probable, si l'on en juge d'après les cas où l'existence de proéortia, paramonai, ἐπαύρια et méthéortia permettait d'utiliser de telles pièces, dont la lecture montre qu'elles n'avaient pas été composées pour la fête même. C'est ainsi que nous est parvenu un matériel relativement riche pour les deux principales fêtes despotiques, la Nativité (5 pièces) et surtout l'Epiphanie (9 pièces). L'Exaltation de la Croix, qui dans nos kontakaria n'a ni avant-fête ni après-fête, devait se célébrer primitivement avec l'hymne de Romanos Τὸ σεβάσμιον ξύλον, qui a été remplacé plus tard par l'hymne anonyme Ὁ ὡψωθεὶς. Le motif de cette substitution est évidemment la nécessité de mentionner la victoire d'Héraclius et le retour de la relique à Jérusalem,

dont il n'était pas question, et pour cause, dans l'hymne de Romanos. Celui-ci a disparu de tous les recueils, sauf de celui de Patmos, qui l'a sauvé en le faisant passer dans le Triodion, au Vendredi Saint.

Une toute autre liberté règne dans le choix des hymnes à la gloire des saints. Il n'est pas rare qu'un même recueil consacre à un seul personnage deux ou trois pièces différentes, voire davantage, soit réparties entre les ~~diverses~~ diverses commémorations du même saint, le cas échéant - par exemple pour S. Jean-Baptiste, qui n'a pas moins de cinq fêtes²⁹³, mais aussi pour S. Etienne, les Anargyres, S^ce Anne, S. Jean l'Evangéliste, S. Athanase, S. Maxime le Confesseur, les SS. Cyr et Jean, et bien d'autres -, soit réunies à la même date. Ainsi, au 13 novembre, P ne donne pas moins de cinq hymnes à S. Jean Chrysostome, dont trois entiers. Si l'on met à part S. Jean-Baptiste, dont le cas est particulier, le saint pour lequel on relève le plus grand nombre d'hymnes est S. Eustratios (7 pièces), martyr supplicié en Arménie romaine sous Dioclétien avec ses compagnons Auxence, Eugène, Mardarios et Oreste; le groupe est fêté le 13 décembre. Viennent ensuite S. Jean Chrysostome (6 hymnes, dont 3 pour la déposition des reliques), S. Grégoire de Nazianze (6 pièces), S. Michel (5 pièces en deux fêtes), S. Joannikios, S. Etienne le Jeune, les SS. Ménas, Hermogène et Eugraphos, S. Blaise, S. Georges, S. Syméon Salos, S. Pantéléimon (5 pièces en une seule fête); S. Ignace, S. Etienne, les SS. Cyr et Jean (4 pièces en deux fêtes), les SS. Akyndinos, Pégase, Anempodistos, Aphth~~on~~onios, Elpidophore et c^{pp}., les SS. Anges, S. Philippe, S. Grégoire le Thaumaturge, S. André, S. Nicolas, les SS. Innocents, S. Basile, S. Jean Calybite, S. Antoine, S. Pancrace de Tauroménium (4 pièces en une seule fête). Une quarantaine d'autres saints ont trois hymnes, les autres moins. Sans doute, il est probable que cette liste serait quelque peu différente si tous nos kontakaria étaient sans lacune; par exemple S. Syméon Stylite, fort mal placé au 1er septembre, et pour lequel sept témoins nous manquent, avait certainement trouvé plus d'un mélode pour le célébrer. Mais les parties

restées intactes du calendrier suffisent à nous montrer que la faveur dont a joui tel ou tel saint chez les hymnographes est loin de correspondre toujours à l'importance réelle de son culte. Il n'est pas étonnant de voir honorer plus particulièrement les grands docteurs, comme S. Jean Chrysostome, S. Grégoire de Nazianze, S. Basile, d'illustres martyrs comme S. Etienne ou S. Ignace, un moine universellement connu comme S. Antoine, des saints guérisseurs aussi populaires que Pantéléimon, Cyr et Jean; mais on est surpris de voir un martyr d'une notoriété limitée comme Eustratios, qui n'a pas même de sanctuaire à Constantinople^{30c}, mieux pourvu que n'importe quel apôtre, S. Syméon Salos surpasser en célébrité S. Sabas ou S. Euthyme, S. Pancrace de Tauroménium mis sur le même rang que S. Etienne. Le contraste est d'autant plus remarquable que certains de ces saints ne sont représentés que dans quelques kontakaria, et qu'en revanche les titulaires de la plupart des grands sanctuaires à pèlerinage, comme S. Démétrios, S^c Euphémie, S^c Thècle, S. Théodore, les SS. Côme et Damien, ne figurent pas dans notre liste.

De celle-ci, on retire l'impression que l'intérêt des hymnographes pour un saint est fonction, non pas tellement des besoins du culte, mais de la matière plus ou moins riche que leur fournit sa Vie ou sa Passion: les kontakia hagiographiques sont, dans leur très grande majorité, des ouvrages de cabinet, inspirés par le caractère insolite, romanesque ou émouvant de légendes à succès, beaucoup plus que par le souci d'instruire ou d'édifier le public. ~~Le~~ ^{L'élément} narratif du kontakion, qui ne s'est jamais tout à fait perdu et qui a toujours été plus important que dans le canon, favorisait évidemment de pareils choix et portait le mélode à versifier plutôt des passions mouvementées et pleines de péripéties comme celles de S. Georges, de S. Eustratios, de S. Pancrace, de S. Pantéléimon, des vies étonnantes comme celle de Syméon Salos, une fin pathétique comme celle de Jean Calybite, prototype de notre S. Alexis, ou la lutte héroïque d'Etienne le Jeune contre la toute-puissance du basileus et de sa cour. Dans ce dernier cas, à l'admiration pour le défenseur des images a pu s'ajouter l'in-

térêt particulier qu'on portait à un enfant de la capitale. Le même patriotisme local a pu augmenter le nombre des poèmes en l'honneur de deux gloires du trône patriarcal, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, de S. Jean Calybite et même de l'apôtre S. André.

Si beaucoup de saints ont reçu plus d'un kontakion en partage, il arrive aussi - bien plus rarement, il est vrai - qu'un même kontakion serve à célébrer plusieurs saints différents. Lorsqu'un tel emploi est destiné à un saint dont il n'est fait mémoire que dans un seul recueil (généralement J, le plus tardif), le cas paraît clair: le compilateur, désirant introduire dans son calendrier un saint qui ne figurait pas dans le modèle ou les modèles qu'il avait à sa disposition, s'est servi d'une pièce adressée à un personnage appartenant à la même classe de saints: martyr, anachorète, stylite, évêque, etc. L'opération était moins difficile qu'on ne pourrait croire à première vue, car l'emprunt se réduit généralement au prooimion et à la première strophe, occupés le plus souvent par un préambule fait de lieux communs, sans précisions narratives. Parfois, il suffisait de changer le nom du destinataire, quand il figurait dans le fragment, ce qui n'était pas toujours le cas, et quand les deux saints n'étaient pas homonymes³⁰¹. Même lorsque des retouches étaient nécessaires, on ne semble pas avoir été très difficile sur la qualité de l'adaptation, et l'on se contentait à l'occasion de textes imparfaitement cohérents ou d'un mètre approximativement régulier³⁰². Du reste, la limite entre le kontakion de remploi et le kontakion original est assez imprécise: entre les deux, il y a toutes les variétés de pastiche, qui permettent, par exemple, de se servir d'une pièce à la gloire du prudent Sabas pour chanter la sainte folie de Syméon Salos, ou encore de négliger la différence des sexes et de démarquer pour S. Phocas un hymne écrit pour S^e Euphémie³⁰³.

Dans les cas où un kontakarion donne le texte d'un hymne à la fois dans son emploi originel et pour un autre saint qu'il est seul à commémorer, il est toujours possible que l'emprunt soit

le fait du rédacteur lui-même: ainsi, dans J, pour S. Grégoire d'Arménie et S. Cyriaque de Jérusalem, S. Mercure et S. Lucien d'Antioche, S. Ignace et S. Etienne le Sabaïte, S^e Anastasie la Φαρμακολύτρια et S^e Anastasie la Romaine, S. Alypius et S. Raboulas, S^e Marine (ou S^e Irène ?) et S^e Julienne, S. Cyrille d'Alexandrie et S. Cyrille de Jérusalem, S. Théodore Sycéote et S. Porphyre de Gaza, S. Basile d'Amasée et S. Antipas, S. Nicéphore de Constantinople et S. Euschémon de Lampsaque, S. Luc et S. Matthias. Quand l'hymne n'est dans le recueil qu'à titre de rempli, c'est que celui-ci remonte plus haut dans la tradition; mais ce cas-là n'arrive jamais sans que le saint auquel s'adresse la pièce de rempli ~~se~~ se retrouve dans d'autres témoins avec des hymnes qui lui sont propres. Cela indique que la tradition s'est formée en deux étapes. Dans la première, le calendrier s'enrichit d'un saint qui n'a pas de kontakion, et on lui attribue celui d'un autre. Puis ce saint acquiert plus de renom pour une ~~raison~~ raison ou pour une autre, notamment à l'occasion d'une invention ou d'une translation de reliques, ou bien tout simplement sa légende s'enrichit de manière à allécher les hymnographes, ce qui donne naissance à des kontakia originaux, qui sont donc, en principe, plus récents que la pièce de rempli. Mais celle-ci n'a pas disparu de la tradition lorsque les hymnes originaux ne se sont pas répandus assez largement pour l'éliminer tout à fait. Et lorsqu'un nouveau kontakarion est composé à l'aide de recueils d'âge inégal que l'on amalgame, un plus ancien qui donne l'hymne de rempli, un plus récent qui contient un hymne original pour le même saint, il arrive que le compilateur accueille les deux traditions côte à côte, même s'il a déjà la pièce de rempli à sa date primitive.

Cependant les choses ne sont pas toujours aussi simples, et il semble bien qu'en certains cas, ce soit le saint le plus récent qui prête au plus ancien. C'est peut-être arrivé à S. Ména, le célèbre martyr égyptien (11 novembre), fort anciennement honoré d'un hymne qui pourrait être de Romanos, et qui en tout cas ne lui est pas postérieur de beaucoup; il a d'ailleurs été largement

supplanté par l'hymne anonyme Τῆς στρατείας ἤρπασε, fort médiocre, mais qui, en mentionnant le pèlerinage de Ménapolis, lui assurait une certaine publicité. On sait que ce pèlerinage ne cessa de décliner à partir de l'occupation arabe, et qu'il finit par disparaître au plus tard au XIII^e siècle³⁰⁴. Mais le culte du saint avait été annexé entre temps par Constantinople: une apparition révéla à Basile I le lieu où étaient cachées les reliques, dans la capitale même où elles avaient été jadis amenées miraculeusement. De cette " invention " sortit une légende fort romanesque, dans laquelle l'humble chamelier du lac Maréotis devenait un savant rhéteur alexandrin, dont les exploits rappelaient ceux de sa compatriote Catherine³⁰⁵. Sur ce nouveau Ménas, nous n'avons pas moins de cinq hymnes, tous limités à un seul témoin, excepté: Ὁ εὐσεβεῖας μάρτυρας... ἡ ἐκκλησία, daté du 10 décembre dans M, ce qui correspond bien à la fête du Ménas byzantin, et répété dans J au 11 novembre et au 10 décembre. Or, chacun de ces deux témoins a déjà un hymne pour chacun des deux Ménas. Pourquoi ce changement de destination, qui n'était pas indispensable, dans J ? Peut-être a-t-on jugé peu convenable au Sinaï que le Ménas égyptien fût moins bien pourvu que son rival, alexandrin d'origine sans doute, mais adopté et même " inventé ", dans tous les sens du mot, par Constantinople. Ou peut-être, tout simplement, la disparition du pèlerinage, sûrement accomplie au moment où J a été copié, avait-elle fini par entraîner la confusion des deux Ménas en la personne de l'alexandrin-byzantin. En effet, le lemme de J pour le 11 novembre indique: κονδάκιον τῶν ἁγίων μαρτύρων Μηνᾶ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ; or, le Ménas du lac Maréotis, celui qu'a chanté - peut-être - Romanos, n'a jamais eu de compagnon.

A côté des hymnes employés tout en ayant conservé, ailleurs ou dans le même kontakarion, leur ancienne destination, il y en a quelques autres pour lesquelles celle-ci n'est pas attestée, et ne peut être que l'objet d'une conjecture. L'exemple le plus remarquable est l'Acathiste, dont l'attribution à la fête de l'Annonciation est très ancienne, mais sûrement pas originelle. On a déjà cité l'hymne Τὸ σεβάσμιον ξύλον, que les kontakaria ne don-

nent pas à sa date primitive, le 14 septembre; on peut ajouter l'hymne 'Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος, dont nous avons parlé plus haut, et qui a été écrit pour la seconde consécration de Sainte-Sophie en 562, fête ignorée des kontakaria; plutôt que de le perdre, on l'a assigné à la dédicace de l'Anastasis à Jérusalem (13 septembre), bien que les strophes conservées fassent une allusion claire à la demeure que s'est construite la sagesse⁵⁰⁶. La publication complète du contenu des kontakaria ferait peut-être apparaître d'autres cas du même genre. Mais y en aurait-il de plus curieux que celui de l'hymne Ἀρχιστράτηγς Θεοῦ, qu'on trouve partout dédié à l'archange Michel, alors qu'il n'y est question que de Gabriel, que celui-ci a dans les kontakaria deux fêtes, le 26 mars et le 13 juillet, que son nom paraît dès la strophe 2 et qu'aucun des témoins n'en a conservé moins de trois ? Il faut admettre que pendant longtemps on n'a pas disposé d'hymnes dédiés à S. Michel, et au fond ce n'est pas étonnant: comment raconter la vie de S. Michel ? Gabriel, lui, dans le rôle de messager des bonnes nouvelles que lui a attribué la tradition chrétienne, est mêlé à de nombreux épisodes de l'Ancien Testament, ainsi qu'aux événements qui ont ouvert le Nouveau: composer sur lui un poème narratif était relativement facile, et pouvait tenter un mélode de l'ancienne école plus que la tâche de versifier les monotones passions des martyrs.

Si nous passons au Triodion et au Pentèkostarion, nous constatons que, là comme dans les Ménées, les principales fêtes ont été autant que possible pourvues d'un kontakion unique et invariable: c'est le cas pour le dimanche de l'apokréès, qui ouvre le carême, les Rameaux, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Toussaint. Pour le dimanche τῆς τυροφάγου, celui de l'ἀντίπασχα, la mi-Pentecôte et le dimanche des Pères de Nicée, on trouve deux pièces; mais la seconde, d'extension très faible, n'a nulle part éliminé l'hymne principal. La liste des autres ^{pièces} ~~pièces~~ donne tout d'abord l'impression qu'une matière trop abondante et peu variée a été distribuée tant bien que mal, et d'une manière peu constante, dans un ensemble de fêtes auquel elle n'était pas adaptée. Ainsi les très nom-

breux hymnes de Pâques, mal distingués de ceux de la Passion, ont meublé un peu au hasard le Pentèkostarion. La Semaine Sainte a été remplie avec des hymnes de Romanos accompagnés parfois d'une réfection sur un hirmos plus connu qui a en partie provoqué l'élimination du modèle. Deux d'entre eux au moins, l'hymne des Puissances infernales et - dans la tradition orientale seulement - celui du Triomphe de la Croix, ont été rejetés dans le carême. L'inverse a pu se produire pour le 1er hymne des Dix vierges, de Romanos, qui ne traite pratiquement pas du sujet annoncé dans le lemme: c'est un hymne sur la parousie, qui devrait plutôt être affecté au dimanche de l'apokréôs. L'hymne sur Adam et Eve, également de Romanos, est une homélie d'entrée en carême, comme l'indique son contenu; on se serait attendu à la trouver au dimanche τῆς τυροφάγου, à côté du θρῆνος 'Αδάμ qui développe à peu près le même thème. Sa place, à une date où le carême est largement commencé, n'est probablement pas primitive. D'autre pièces, écrites pour des circonstances particulières, comme l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, l'hymne sur les Saints moines et ascètes, peut-être la Prière de pénitence, ont dû être ~~insérées~~ insérées après coup dans le Triodion où les appelait leur caractère pénitentiel. Quant aux hymnes funèbres, notamment celui d'Anastase, ils flottent entre les diverses commémoraisons des défunts.

Cependant, l'impression de désordre et d'incertitude est moins grande, au moins pour le Triodion, dans notre témoin le plus riche, celui de Patmos. Les autres ~~trinitaires~~, excepté J, ont pour caractère commun d'opposer un avant-carême richement doté d'hymnes - depuis le dimanche du Publicain jusqu'au dimanche τῆς τυροφάγου^{3c7} - à un carême fort pauvre, jusqu'au samedi de Lazare: dans CV, par exemple, il n'y a rien entre le 1er dimanche (Orthodoxie) et le samedi de Lazare, ce qui fait un contraste violent avec une Semaine Sainte particulièrement chargée dans ces deux témoins. Nous ne pensons pas que la raison de cette pénurie soit d'ordre liturgique. Sans doute, on ne saurait placer des kontakia dans les jours de semaine, puisqu'on n'y chante que des triodes ou des tétraodes; mais les dimanches, où le canon est complet, devraient

en être pourvus. Effectivement, nous trouvons dans J un hymne pour chacun des cinq dimanches; mais le sujet n'en est jamais indiqué dans le lemme. Au 2^e dimanche, on a un hymne sur Noé; au 3^e, un autre sur le Publicain et le Pharisien; au 4^e, un sur la parabole du bon Samaritain, ce qui est le sujet du premier canon de ce jour dans l'office actuel; au 5^e, un sur la parabole du riche et de Lazare, pour lequel on peut faire la même remarque que pour le 4^e. Le kontakarion de Patmos représente certainement une étape plus ancienne. Là, on voit se dessiner deux cycles entremêlés, mais indépendants, que les fêtes adventices de S. Théodore Tiron, de l'Orthodoxie et de la mi-carême sont malheureusement déjà venues brouiller en partie. L'un de ces cycles, réservé au dimanche, est d'ordre historique et retrace la réalisation de l'économie ~~du salut~~ du salut à l'époque patriarcale. Après avoir commencé par la fin, c'est-à-dire après avoir évoqué au dimanche de l'apokréôs la seconde parousie, but et justification de l'histoire humaine, on commémore successivement Adam (dimanche τῆς τυροφάγῳ), les premières générations patriarcales (1^{er} dimanche de carême, concurremment avec la fête de l'Orthodoxie), Noé (3^e dimanche), Abraham (4^e dimanche), Jacob (5^e dimanche); l'histoire de Joseph devrait occuper le 6^e dimanche, mais comme celui-ci est réservé à la fête des Rameaux, on l'a reportée au Lundi Saint ^{ἡμέρῃ}. Le lendemain mardi, l'évocation, au caractère fortement eschatologique ^{ἡμέρῃ}, de la parabole des Dix vierges, ferme le cycle en nous ramenant au thème initial développé au dimanche de l'apokréôs; de sorte que la Semaine Sainte, en tant que commémoraison de la Passion, ne commence véritablement qu'au mercredi. L'autre cycle, qui n'occupe que des jours de semaine et notamment les mercredis, n'en est pas un à proprement parler; là, on ^(garde) vraiment l'impression d'un remplissage qui permet de caser sans aucun ordre logique des hymnes pénitentiels dont l'Ancien Testament, la vie du Christ ou l'actualité ont fourni les thèmes.

Le cycle dominical du carême, tel que nous le trouvons dans le kontakarion de Patmos, n'est pas l'invention ingénieuse d'un

compilateur; c'est une étape intermédiaire entre un ordre ancien, conçu pour l'instruction des fidèles, et la disposition actuelle, qui, d'origine monastique, est incohérente, sans intérêt catéchétique, et constitue un bel exemple des ravages que peut causer l'intrusion du sanctoral dans le temporel. L'ancienneté de ce cycle peut se déduire de trois indices: l'antiquité évidente de deux de ses éléments au moins, le $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ 'Αδάμ et l'hymne sur Adam et Eve, Caïn et Abel; le fait qu'il se retrouve en partie dans le bréviaire latin, où les lectures de matines depuis la Septuagésime jusqu'au 3e dimanche de carême sont empruntées à la Genèse; enfin la persistance dans le Triodion actuel des deux bornes entre lesquelles il se déroulait: au dimanche de l'apokréos et de la tyrophagie d'une part, aux Lundi et Mardi Saints d'autre part, les deux piliers qui soutenaient l'arceau brisé sont restés en place. Romanos lui-même a-t-il connu ce cycle dominical et lui a-t-il adapté sa prédication? Cela paraît fort probable. Nous avons déjà dit que, dans l'hymne sur Adam et Eve, il donne sur le carême des explications qui ne sauraient trouver mieux leur place qu'au début de ce temps liturgique³⁴⁵. Dans le 2e hymne sur Joseph, au contraire, le prooimion I, qui est commun aux trois principaux témoins, C, V et Q, et dont il n'y a aucune raison de rejeter l'authenticité, indique avec précision qu'on est au début de la Semaine Sainte: " Nous qui avons parcouru avec une entière sagesse la carrière des jeûnes et qui célébrons dans l'amour les prémices de la Passion du Sauveur ... ", dit expressément le mélode. Ce sont même là, nous semble-t-il, les seules allusions au calendrier liturgique que l'on trouve dans les hymnes de Romanos.

2. LE KONTAKION ET L'OFFICE.

De ce que Romanos s'est plié, au moins pour une partie de son oeuvre, à un plan préexistant à celle-ci et qui était peut-être déjà celui de l'office à son époque, on ne déduira naturellement pas que, dès l'origine, ses compositions étaient destinées à faire partie de l'office. C'est ici le moment de nous demander comment il faut se représenter, aux différentes époques de leur histoire respective, les rapports entre le kontakion et l'office byzantin, rapports évidemment beaucoup moins clairs que dans le cas du canon.

Sur cette question, les historiens de l'hymnographie dépendent encore pour l'essentiel de Pitra, même si la conception très unitaire qu'avait celui-ci des trois principaux genres hymnographiques a dû recevoir par la suite quelques corrections. Le schéma de Pitra peut être résumé ainsi. Au commencement était le tropaire, issu très lointainement des " acclamations primitives... agglutinées ensemble "³¹¹, et destiné depuis toujours à être intercalé entre les psaumes et les cantiques scripturaires qui forment le fond; le plus ancien de l'office. Le " tropaire modulé " vit le jour au IV^e siècle, probablement à Alexandrie, quand on eut l'idée d'appliquer aux hymnes de l'Eglise les huit modes de la musique antique; cette innovation avait pour but d'arracher les foules aux sirènes des ariens, qui avaient habilement utilisé le chant populaire pour répandre leurs idées. Du tropaire ainsi perfectionné naquirent, par simple juxtaposition, deux genres différents: le canon à neuf odes, que Pitra semble vouloir faire remonter au IV^e siècle³¹², mais dont le grand essor, selon lui, ne date que de Jean Damascène, de Cosmas et de leur école; plus tard, le kontakion, dont l'inventeur est Romanos. Ce dernier genre constitua d'abord l'essentiel de la partie hymnographique de l'office, et ~~le~~ le τροπολόγιον, volume qui contenait les kontakia pour toutes les fêtes de l'année, dut être un des premiers livres liturgiques composés après le psautier et le lectionnaire, avant d'être démembré et dispersé à travers ceux qui lui succé-

dèrent: Ménées, Triodion, euchologe, Horologion, Typikon. Le nom primitif du kontakion était probablement $\mu\epsilon\sigma\phi\delta\iota\omicron\nu$, parce que cette pièce était intercalée entre le 6e et le 7e des neuf cantiques scripturaires chantés à l'orthros, plus tard entre la 6e et la 7e ode du canon, lorsque celui-ci eut définitivement supplanté les cantiques³¹³. La crise iconoclaste, qui ravagea les bibliothèques et détruisit les hymnaires, fut pour le kontakion le début de la décadence³¹⁴. Un autre système fut mis en place, issu à la fois de Syrie et d'Italie du Sud; incomparablement plus vaste que le précédent, il eut pour pièce maîtresse le canon, plus propre à l'exposé dogmatique qu'un poème narratif comme le kontakion³¹⁵. Celui-ci ne fut maintenu qu'aux fêtes les plus solennelles; pour les autres jours, il fut réduit, le plus souvent à deux ou trois tropaires (sans compter le prooimion). En ce second âge d'or de l'hymnographie, le canon s'étala largement dans l'office, souvent doublé ou triplé, avec ses variantes abrégées que sont les diodes, triodes et tétraodes; il remplissait les agrypnies, débordait sur l'apodeipnon (complies). Cela dura jusqu'à l'époque du schisme, qui vit mutiler l'office, surtout celui des fêtes mobiles: la 2e ode disparut partout ailleurs qu'en carême, les ^{autres} odes furent ramenées à trois tropaires, et le kontakion lui-même fut définitivement réduit au prooimion et au premier oikos, pour faire place à la lecture du synaxaire qui le suivait immédiatement³¹⁶.

Ce qu'il y a de plus faible dans cet exposé, ce sont les jalons chronologiques proposés par Pitra, et qui sont trop visiblement inspirés par l'horreur du schisme et de l'hérésie. Sans doute, l'hypothèse d'un coup mortel porté au kontakion par l'iconoclasme a-t-elle connu un long succès, malgré l'absence de tout argument sérieux pour la soutenir³¹⁷, du moins personne ne croit-il plus aujourd'hui que Romanos soit l'inventeur du genre, ni que celui-ci soit postérieur au canon, ni que la mutilation la plus récente de l'office ait été un " premier résultat du schisme "³¹⁸. Mais que le kontakion ait été originellement une partie essentielle de l'office, qu'il ait dû par la suite s'y juxtaposer au

canon avant d'être progressivement éliminé par ce genre nouveau et populaire, c'est là ce qu'on trouve répété partout depuis Pitra: par Christ d'abord³¹⁹, qui corrige l'opinion de Pitra sur l'ancienneté du canon, mais admet avec lui que le kontakion a pour origine la simple répétition du tropaire; par Krumbacher³²⁰, H.-G. Beck³²¹, E. Wellesz³²², N. Tomadakis³²³, K. Mitsakis³²⁴, lequel, du reste, ne s'explique pas avec une parfaite clarté: il reconnaît que le kontakion, ou ce qui en restait, a dû être inséré dans le canon à une époque relativement récente, ce en quoi il a sans doute raison, mais il paraît bien admettre sans discussion que, avant ce temps, le kontakion avait déjà sa place marquée dans l'office. C'est ce qu'il faudrait d'abord démontrer.

Pitra a sûrement raison de dire que l'importance du kontakion dans l'office, une fois qu'il y a été introduit, n'a jamais cessé de décroître: réduction du reste très inégale selon les lieux et les couvents. L'étape ultime, qui amène l'ancien poème à un oikos unique, était bien loin d'être atteinte à l'époque du schisme. Dans le kontakarion de Messine (XIIe s.), la proportion des pièces ainsi réduites dépasse 95 %; dans J (1285), elle n'est que de 76 %. On trouvera dans le tableau ci-dessous le pourcentage des pièces complètes ou presque complètes et des fragments de différentes étendues (prooimion non compris) pour chaque témoin. Outre N, on a supprimé H qui est trop incomplet, et T sur lequel nos renseignements sont très souvent imprécis.

	G	A	B	CV	P-Q	D	M	J
pièces complètes ou presque	3,5	18,1	11,8	29	43,7	5,6	4	2,5
au-dessus de 3 strophes	11,3	6	1,7	26,5	11,8	9,3	9,4	2,8
3 strophes	23,8	41	27,7	17	31,3	68	40,8	6,3
2 strophes	37	10,8	6,7	9	2,1	10,1	22,8	12,4
1 strophe	24,4	24,1	52,1	18,5	11	6,6	23	76

Le nombre des pièces données comme complètes dans ce tableau est un minimum. Il y a, en effet, une quarantaine de fragments qui n'en sont peut-être pas: leur acrostiche est $\zeta\sigma\mu\alpha$, $\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$, $\xi\pi\omicron\varsigma$, $\zeta\delta\omega$, le plus souvent $\phi\delta\eta$ ou $\eta\phi\delta\eta$, et on ne peut savoir si le texte primitif allait plus loin. On peut même soupçonner certains hymnes à acrostiche alphabétique, ~~lesquels~~^{souvent} écrits sur l'hirmos $\tau\eta\ \upsilon\pi\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\chi\omega\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\tilde{\omega}$ (celui de l'Acathiste), de n'avoir jamais dépassé les trois ou les cinq premières lettres²⁵. Mais de tels fragments ne se rencontrent guère que dans CV et dans P-Q, qui de toute manière sont déjà riches en pièces complètes. On constate que les deux témoins les plus récents après J, qui sont D et M, et où les hymnes complets sont très rares, présentent une proportion particulièrement importante de fragments à trois strophes, qui doivent en effet répondre à la préoccupation d'harmoniser avec la longueur moyenne d'une ode du canon celle du kontakion. Dans J, cette étape a été franchie, et les 9/10^e du contenu de ce témoin, ou presque, sont faits d'hymnes à une ou deux strophes. C'est là le résultat d'une évolution qui a peut-être commencé fort tôt au Sinaï, si du moins G en est bien originaire et s'il est bien le plus ancien de nos témoins. La tradition occidentale, en revanche, se montre remarquablement conservatrice: ses deux représentants sont les seuls, avec le kontakarion de Patmos, où les pièces de trois strophes ou de moins de trois strophes soient en minorité, et dans la même proportion exactement (44,5 %).

Il est intéressant de comparer ces chiffres avec ceux que donne la seule partie consacrée aux fêtes mobiles dans les même témoins. Malheureusement, D nous manque, puisque sa mutilation l'a réduit pratiquement aux Ménées. Le Triodion-Pentèkostarion est certainement la partie la plus ancienne des kontakaria, et celle qui a été le moins remaniée, soit par des additions, soit par des suppressions; on ne s'étonnera donc pas d'y voir augmenter considérablement la proportion des pièces supérieures à trois oikoi, et cela même dans les Sinaïtici où celle des hymnes complets reste très basse. Quant aux fragments de trois strophes, ils ne prédominent plus nulle part.

	G	A	B	CV	Q	M	J
pièces complètes ou presque	0	67,8	25,8	70,4	72,8	16,4	3,6
au-dessus de 3 strophes	38,5	9,7	3,2	14,8	3,7	9,8	16,4
3 strophes	19,2	3,2	29	3,7	11,1	23	10,9
2 strophes	27	3,2	3,2	0	2,5	4,9	9,1
1 strophe	15,3	16,1	38,8	11,1	9,9	45,9	60

On voit que l'amenuisement du kontakion dans l'office a commencé par les fêtes fixes; mais dans la phase, déjà tardive, que les kontakaria encore existants nous permettent de saisir, entre le X^e et le XIII^e siècle, rien n'indique que cet effacement de l'ancienne hymnographie se soit fait au profit de la nouvelle. Au contraire, Pitra lui-même affirme, comme on l'a vu, que le canon aussi a souffert des remaniements liturgiques qu'il fait commencer à l'époque du schisme. On ne peut donc rien extrapoler; et cette partie de l'histoire du kontakion ne permet en aucune manière de supposer qu'il y aurait eu une époque où la place du canon dans l'office était occupée par le kontakion, qui n'aurait pas encore connu de mutilation.

Cette hypothèse, il semble que Pitra la fasse ressortir du sens qu'il attribue à deux mots, l'un tiré du Corsinianus, l'autre d'une description de l'office de nuit au VI^e siècle: τροπολόγιον et μεσφόριον. De fait, on lit dans la marge de C, au feuillet 100^v,³²⁶ la note: ζήτησις ἑτέρον κοντάκιον εἰς ἀρχὴν/τροπολογίου. Comme τροπολόγιον ne peut désigner qu'un recueil de tropaires, il s'ensuit que les strophes des kontakia sont des tropaires et que les textes anciens où il est question de tropaires peuvent toujours s'appliquer à des kontakia. On sait, du reste, que le "kontakion" au sens le plus récent du terme, c'est-à-dire le prooimion de l'ancien hymne, forme avec l'^{apolytikion} ~~anapolytikion~~ ce couple des "tropaires

du jour " dont la répétition à toutes les heures et à la messe atteste la vénérable antiquité. Le mot *μεσφῶδιον* apparaît dans un récit très répandu depuis sa publication par Pitra, qui met en scène un certain abbé Nil du Sinaï³²⁷. Celui-ci reçut un ~~jeune~~ dimanche la visite des abbés Sophronios et Jean - évidemment Jean Moschos, ce qui place cette histoire entre 580 et 610 environ. Il récita avec eux les vespres, puis l'office de nuit d'une manière qui parut surprenante à ses hôtes, ce qui nous en a valu une description fort précise. Les vespres, outre les psaumes ordinaires, comprenaient le *Ὡς ἱλαρόν*, le *Καταξίωσον*, le Nunc dimittis, le tout sans tropaires³²⁸. L'office de nuit, après un prélude composé de l'Hexapsalmos et du Pater, était fait du psautier au complet divisé en trois *στάσεις* de cinquante psaumes, entre lesquelles on lisait chaque fois une des épîtres catholiques³²⁹, et des cantiques scripturaires suivis du Pater, du Kyrie et des psaumes des Laudes. On concluait, après la doxologie, par le symbole, le Pater, le Kyrie, et une brève invocation au Christ. L'abbé Jean fut scandalisé de voir que cet office, contrairement à l'ordre observé par l'Eglise, ne comportait pas un seul tropaire; nous apprenons ainsi qu'on aurait dû en dire aux prières de vespres, et notamment au *Ὡς ἱλαρόν*, aux kathismata, c'est-à-dire à chacune des vingt sections qui divisent le psautier, au cantique des trois enfants, au Magnificat et à la doxologie finale; en outre, après le 3e et le 6e des cantiques scripturaires, il fallait dire des *μεσφῶδια*. Comme nous ne connaissons pas d'autres exemples de ce mot, et que Pitra dit ailleurs que *μεσφῶδιον* était le terme ancien par lequel on désignait le kontakion³³⁰, il faut bien en conclure, malgré l'absence de toute référence, que l'assimilation du kontakion au *μεσφῶδιον* provient de ce texte seul. Cela suffit à montrer combien est fragile la théorie qui repose en grande partie sur elle.

Il n'y a rien de sûr, en fait, dans la construction de Pitra. Que le prooimion de l'ancien kontakion soit devenu, avec l'apolytikion, une des pièces essentielles de l'office, cela n'est pas douteux; mais l'ancienneté de chacun des deux éléments du couple ne suffit pas à nous garantir que leur association remonte très

haut. En fait, si l'on admet que le nom de l'ἀπολυτίκιον ne signifie pas " tropaire de congé ", comme le veut une étymologie traditionnelle, mais douteuse³³¹, mais ^{vient} plutôt de ce que, primitivement, il était lié au Nunc dimittis (en grec: Νῦν ἀπολύεις)³³², on peut admettre que, du temps de l'abbé Nil, ce tropaire existait déjà, mais qu'il ne s'était pas encore étendu au-delà des vêpres, et que l'association kontakion-apolytikion ne date que de l'époque où le second, généralisé peu à peu à toutes les heures de l'office, a rencontré le premier à la principale d'entre elles, l'orthros. Ce ne peut être qu'assez tard.

Du mot τροπολόγιον on ne peut pas tirer davantage. On le trouve seulement dans C: G, J et M ont, dans leur titre, κοντακάρι(ο)ν.³³³ Pitra relève encore τροπολόγιον dans une note de renvoi au feuillet 118 du Vat. gr. 771 (XIe s.), qui, remarquons-le au passage, n'est pas un kontakarion, mais un triodion-pentèkostarion, d'origine italo-grecque³³⁴. Il est curieux que le terme ne figure dans aucun dictionnaire, pas même celui de Lampe, car Pitra le signale encore dans une lettre de Théodore Stoudite où celui-ci, persécuté par les iconomaques, se plaint qu'on lui ait confisqué tous ses livres, même son " Echelle " et son τροπολόγιον³³⁵. De ce texte relativement ancien, Pitra déduit que κοντακάριον et κοντάκιον sont des termes barbares qui ont remplacé tardivement τροπολόγιον et μεσφόριον. Rien n'est moins sûr; bien que le mot κοντάκιον ne soit jamais employé dans les acrostiches, on a vu³³⁶ qu'il ne peut guère s'expliquer que s'il est ancien; il en est de même d'οἶκος, jugé " barbare " aussi par Pitra. Que peut signifier τροπολόγιον sinon " recueil de tropaires " ? La lettre de Théodore Stoudite semble indiquer plutôt que, du temps de son auteur, il existait un livre liturgique réunissant tous les tropaires, variables selon le jour, qui se disaient aux différentes heures; livre indispensable à qui voulait réciter l'office, ce qui explique la mention spéciale qu'en fait Théodore. Plus tard, comme le montre l'exemple du Vat. gr. 771, le terme qui désignait ce livre s'est étendu aux exemplaires du Triodion et des Ménéas. Qu'au XIe siècle il ait été aussi appliqué à un kontakarion, cela peut s'expliquer de

deux manières. Ou bien on admettra que, pour un moine de cette époque, *prooimia* et *oikoi* n'étaient que des variétés de tropaires (bien qu'ils ne soient jamais qualifiés ainsi dans les livres imprimés); ou bien qu'un *kontakarion* pouvait être appelé " tropologion " pour marquer qu'il contenait autre chose que des *kontakia*, ce qui est le cas de C, où nous trouvons aussi des *hypoikoai*. Un *kontakarion* de ce genre est un " tropologion " comme un évangélaire est un lectionnaire.

Quant à l'histoire de l'abbé Nil, si elle est d'un grand intérêt pour l'histoire de l'office monastique, en attestant notamment la lenteur avec laquelle celui-ci s'est aligné sur l'office clérical, elle ne contient rien qui nous autorise à identifier les *μεσφῶντα* avec les *kontakia*; il n'y est question que de tropaires et non d'hymnes. Ce que l'on peut y saisir en revanche, c'est la préhistoire du canon. On aura remarqué que le narrateur parle de tropaires surtout à propos des cantiques scripturaires: outre les *μεσφῶντα* après le 3e et le 6e, il en mentionne plusieurs avant le cantique des trois enfants, donc entre le 7e et le 8e, et un avant ou après le 9e (*Magnificat*). On est bien là sur la voie qui conduit, d'une part à l'insertion de tropaires entre chaque cantique, d'autre part à la multiplication d'un tropeaire originellement unique; c'est la voie qui aboutit au canon.

Il existe cependant deux textes anciens relatifs à l'emploi liturgique du *kontakion*; mais Pitra ne les a pas connus, car ils étaient inédits de son temps. Le premier est de Romanos lui-même; c'est la strophe 1 de l'hymne sur le Possédé d'une légion de démons³³⁷, qui commence ainsi: " Le peuple fidèle, par amour pour le Christ, s'est réuni pour veiller dans les psaumes et les cantiques. Il ne se rassasie pas d'élever des hymnes vers Dieu. Après que David a chanté, nous nous sommes encore réjouis d'une lecture bien ordonnée des Ecritures. A nouveau célébrons le Christ par un hymne, et clouons les ennemis au pilori... " Le mélode dit clairement que la synaxe à l'occasion de laquelle on exécute son poème est une *agrypnia*, non pas réservée aux moines ou au clergé, mais ouverte à tout le peuple. On y chante des psaumes,

des ᾠδαί qui doivent être plutôt les cantiques scripturaires que des tropaires, et des hymnes, terme vague qui peut englober les tropaires. Le texte semble bien indiquer que les diverses lectures ne sont pas intercalées dans les chants, mais réunies à leur suite, et qu'elles précèdent immédiatement le kontakion qui sert de commentaire à celle de l'Evangile. En tout cas, le kontakion apparaît nettement lié à la lecture, non au chant.

L'autre texte est un passage des Miracula S. Artemii dont nous aurons l'occasion de reparler au chapitre 4³³⁹. Dans le miracle 18, il est question d'un homme qui, depuis sa jeunesse, chantait les vers (στίχη) de Romanos, et les chantait encore à l'époque où écrivait le narrateur, c'est-à-dire probablement entre 660 et 668³³⁹. Le récit nous apprend que ce chanteur - qui, à la différence d'un autre personnage impliqué dans la même histoire, n'est pas qualifié de ψάλτης - fait partie d'une pieuse confrérie qui organise à l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxia les agrypnies hebdomadaires à l'occasion desquelles le saint, qui est enterré dans l'église, opère ses guérisons le plus volontiers. Il s'agit là d'un culte populaire à incubation, sur le modèle de celui des Anargyres; le clergé le surveille et en tire certainement profit, mais ne semble pas l'encourager avec beaucoup de zèle³⁴⁰. Les membres de la confrérie, vaguement appelés οἱ τῆς παννυχίδος³⁴¹, sont des laïcs, et on trouve même de mauvais sujets parmi eux³⁴²; ils ont leur propre trésorerie, gérée par un des leurs qui, dans le récit qui nous occupe, est un banquier³⁴³. De l'agrypnie, nous savons qu'elle avait lieu dans la nuit du samedi au dimanche, qu'elle commençait par les vêpres, où l'on chantait, comme aujourd'hui, un cathisme du psautier divisé en trois antiphones³⁴⁴; qu'elle comportait une procession à laquelle prenaient part les malades qui pouvaient marcher, et qui parfois s'aventurait hors de l'église³⁴⁵; qu'on y englobait l'office de minuit, au cours duquel on adorait la croix et on distribuait du cérat³⁴⁶. Nous ignorons tout à fait à quel moment on chantait les kontakia; du moins, outre le caractère populaire et nullement monastique de la synaxe, on retiendra que Romanos est le seul mélode cité; que ses

poèmes sont qualifiés de στίχη et non de τροπάρια; enfin que le chant en est confié à un spécialiste. Cela suppose qu'on les exécutait encore en solo, comme au temps de Romanos; et aussi, sans doute, que ce chanteur était le seul à en connaître, non seulement la mélodie, mais les paroles: s'il y avait alors déjà des " tropologia " en circulation, les kontakia n'y figuraient pas, donc ils ne faisaient pas encore partie intégrante de l'office.

Les deux textes qu'on vient de mentionner montrent que, au VI^e et au VII^e siècle, le kontakion faisait indiscutablement partie de l'agrypnie, de l'ancienne vigile dont la pratique remonte aux origines mêmes du culte chrétien, et qui, sans être aussi fréquente, ni sans doute aussi fréquentée, que dans la Jérusalem d'Ethérie, était encore bien vivante. Mais la vigile, destinée avant tout à l'instruction du peuple chrétien, n'avait pas de programme fixe; c'est l'orthros, version monastique de l'agrypnie, ou du moins de sa partie principale, qui en a reçu un. Toute la question est de savoir quand et dans quelles conditions le kontakion a franchi la limite qui sépare la vigile de l'orthros et a été admis dans ce dernier. Est-ce avant le développement du canon ? Nous ne pouvons pas prouver le contraire; mais cela nous paraît très peu probable. Le genre était trop étranger au ton général de l'office. Comment croire que des moines qui, à la fin du VI^e siècle encore, rechignaient devant les grâces pourtant sévères du tropaire, aient admis les récits d'une allure si libre, si dramatique et parfois si truculente que développait le kontakion ? En tout cas, ce qui nous semble absolument certain, c'est que le kontakion n'a pas été introduit dans l'orthros pour y occuper la place dévolue plus tard au canon. Celui-ci, en effet, n'a pas eu à être inséré dans l'office: il y est né à la place qu'il occupe encore. A la différence du kontakion, ce n'est pas un poème à forme fixe; il n'a ni unité formelle ni cohérence interne³⁴⁷, et son origine est bien celle que Pitra attribuait à tort au kontakion: la multiplication d'un tropaire primitivement unique. Le rapport de chaque ode avec le cantique auquel elle correspond est clair dans les plus anciens poèmes relevant de ce

genre, et même dans les plus tardifs il en est resté quelque trace. Le nom même du canon s'est d'abord appliqué à l'ensemble des neuf cantiques scripturaires lorsque la liste en a été définitivement fixée. Il faut reconnaître que, depuis ses origines, tout lie le canon à cette partie de l'orthros, alors que rien n'y appelait le kontakion. Pour quelle raison et par quel détour s'y sont-ils finalement trouvés réunis ?

La question perdrait quelque peu de son obscurité si l'on admettait que, loin d'avoir chassé de l'orthros ce genre périmé, le canon a contribué à l'y introduire, ou tout au moins, en l'attirant dans son orbite, à l'y multiplier sous une forme rajeunie - ce qui ne veut pas dire améliorée. L'examen de livres liturgiques anciens qui contiennent encore à la fois des canons et des kontakia complets ou en longs fragments, suggère que cette évolution a pu se faire en deux temps. Par exemple, dans le Vat. gr. 1829 (X^e s.), menée de septembre très mutilé, originaire d'Italie du sud³⁴⁸, on trouve, du 8 au 14 septembre, d'abord l'office de la Nativité de la Vierge, au 8, avec trois canons et l'hymne de Romanos au complet en tête du premier. Suivent quatre offices avec chacun un canon sans kontakion: les SS. Joachim et Anne, S. Sévérien de Sébaste (9 septembre), les SS^{es} Ménodora, Métrodora et Nymphodora, S. Baripsabas (10 septembre). Le 11, S^c Théodora est pourvue d'un canon avec un kontakion d'un seul oikos inséré à sa place habituelle. Pour S. Pierre de Nicée (11 septembre), S. Autonomos, S. Curonotus, S. Julien d'Ancyre (12 septembre) et S. Corneille le Centurion (13 septembre), soit cinq canons, aucun kontakion. Le 14, jour de l'Exaltation de la Croix, le kontakion 'Ο ὑψωθεῖς, interrompu à la strophe 7 par la mutilation du codex, précédait le canon comme à la fête du 8. C'est là une disposition toute différente de celle que nous trouvons dans les exemplaires récents, par exemple dans le Vat. gr. 779 (Ménées de toute l'année), daté de 1408³⁴⁹: ■ y figure^{nt} 57 canons, dont 18 seulement sans kontakion. Mais aucun kontakion n'a plus d'un oikos, et tous sont à leur placé actuelle, avant le dernier groupe de trois odes.

Compte tenu du caractère conservateur des livres liturgiques

d'Italie, on peut soupçonner que la disposition du *Vat. gr.* 1829 témoigne de la manière dont le kontakion a été originellement employé dans l'orthros: dans son texte intégral, mais seulement aux grandes fêtes, et indépendamment du canon. Celui-ci n'est séparé des lectures qui le précèdent que par une pièce variable, qui est le tropaire du jour³⁵⁰, déjà donné aux vêpres, et par des prières ~~autres~~ qui, étant fixes, n'ont pas à figurer dans les Ménées et dans le Triodion-Pentèkostarion. La place assignée au kontakion dans ce témoin relie donc celui-ci à la lecture, comme dans l'ancienne agrypnie décrite par Romanos, et cela explique qu'il n'y ait pas eu de kontakion aux jours ordinaires, dépourvus de lectures propres. Puis le rôle des lectures s'est réduit dans l'orthros - on sait qu'elles sont limitées aujourd'hui à l'évangile du dimanche et des fêtes, ce qui nous éloigne fort des usages de l'abbé Nil - en même temps que le kontakion tendait au contraire à se généraliser. On l'a alors déplacé, et on s'en est servi comme μεσφῶριον du canon, de même que le canon avait été jadis le μεσφῶριον des cantiques. A cette place, il s'est multiplié, mais son abrègement devenait inévitable, encore qu'il se soit accompli très lentement; il était inévitable aussi qu'il se transformât profondément.

Nous croirions volontiers que l'introduction du kontakion dans l'orthros à la suite des lectures n'est pas antérieur au milieu du VII^e siècle. Si l'on veut bien se reporter à notre chapitre 5, on y trouvera une discussion à propos de l'hymne τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, connu de tous les kontakaria qui l'affectent au dimanche des Pères de Nicée. On verra que ce n'est pas là sa destination primitive: le poème a été composé pour la fête du concile de Chalcedoine, fixée au 16 juillet, qui par la suite s'est étendue à la mémoire des autres conciles oecuméniques et a été déplacée au dimanche qui suit le 15 juillet. Nous ne la trouvons dans aucun de nos témoins. La présence de l'hymne dans tous les kontakaria indique qu'il a été très anciennement introduit dans le Pentèkostarion; or son dernier éditeur, C. A. Trypanis³⁵¹, l'a daté avec vraisemblance des environs de 640. Bien qu'il soit mal adapté à la fête qu'il commémore, on l'a utilisé pour l'office parce qu'on

n'en avait pas d'autres. Par la suite, peut-être à l'occasion du VI^e concile (681), la strophe 10 a été remaniée de manière à faciliter l'adaptation de l'hymne à la fête des Pères de Nicée, et par conséquent à l'office qui la commémorait³⁵¹. Si l'on admettait que le kontakarion, en tant que livre liturgique, s'est constitué entre 650 et 700, cela le ferait à peu près contemporain du canon arrivé à sa forme définitive, en supposant exacte, bien entendu, la date généralement acceptée pour la naissance de ce genre. Mais ceci est une autre histoire.

A quel moment le kontakarion a-t-il commencé à servir de μεσώδιον ? Nous ne pouvons le dire, même approximativement. Nous ne savons pas davantage pourquoi, presque toujours³⁵³, il sépare le second et le troisième groupe des odes; ni quels sont ses rapports exacts avec le synaxaire. Mais ce qu'on doit souligner, c'est l'importance qu'a ce déplacement pour l'histoire du genre: il a créé des besoins nouveaux, auxquels les collections dont on disposait alors ne répondaient plus. Romanos, notamment, avait laissé une oeuvre dont la répartition dans le calendrier dépendait de l'importance des agrypnies dont les diverses fêtes étaient l'occasion pour le "peuple fidèle", c'est-à-dire pour les laïcs. Aussi avait-on de lui des hymnes multiples pour Pâques, pour la Semaine Sainte, pour certains jours du carême, pour les grandes fêtes fixes comme la Nativité et l'Epiphanie; mais probablement peu de chose pour les fêtes des saints. Celles-ci donnaient bien lieu à des agrypnies, mais limitée le plus souvent à une église particulière, qui avait sans doute rarement assez de renom pour mériter l'honneur d'une composition du grand mélode³⁵⁴. La liste des oeuvres de Romanos qui nous sont parvenues montre assez qu'il n'a pas travaillé pour l'office: sinon, la proportion des hymnes hagiographiques serait beaucoup plus grande.

Il a donc été facile de pourvoir le Triodion et le Pentèkostarion, ou du moins leurs parties principales³⁵⁵, en pièces anciennes dont beaucoup sont de Romanos, et quelques-unes de remanieurs qui ont récrit des hymnes de lui en vue d'en adapter le texte à un hirmos plus usité. Il en a été de même pour celles des fêtes fixes

qui sont despotiques ou théométriques, et aussi pour quelques saints de l'Ancien et du Nouveau Testament auxquels on a attribué des pièces qui n'avaient peut-être pas toujours été composées pour leur commémoration. Ainsi, si l'hymne sur la Décollation de S. Jean-Baptiste doit bien être à l'origine un hymne du 29 août, en revanche il paraît douteux que Romanos ait destiné l'hymne sur Elie à la fête du 20 juillet: les thèmes qui y sont développés, patience et miséricorde de Dieu à l'égard des pécheurs, attente du salut à venir par l'Incarnation, en font bien plutôt un hymne quadragésimal comme celui de Ninive, dont l'inspiration est à peu près la même. Dans cette collection primitive, on trouvait, à côté du nom de Romanos, ceux de mélodes anciens: Anastase, Kyriakos, Domitios, Cosmas, peut-être Elias. Une partie de leur oeuvre pouvait déjà être hagiographique; ainsi, l'hymne à S. Adrien et S^c Nathalie dont D nous a conservé trois strophes paraît être de Kyriakos.

Mais dans leur très grande majorité, les kontakia attachés aux fêtes de saints sont plus tardifs. Leur production doit être en rapport avec la généralisation de l'emploi du canon à l'orthros, et l'impulsion nouvelle ainsi donnée à ce vieux genre a dû par conséquent s'étendre sur la plus grande partie du VIII^e et du IX^e siècle, englobant la période iconoclaste. Le mouvement iconoclaste, comme on l'a déjà vu, intervient dans l'histoire du kontakion à un double titre: il lui fournit un contingent appréciable de nouveaux saints, et il détermine - ce n'est pas ici le lieu d'examiner comment - une évolution liturgique dont les conséquences pour le genre sont importantes. Nous avons indiqué au chapitre I l'influence que le canon a exercée sur le style, la langue, la facture du kontakion; on voit maintenant que cette influence s'explique par l'intégration de plus en plus complète de ce dernier dans l'office.

Bien entendu, nous ne prétendons pas réduire l'histoire du kontakion à ce simple schéma, au risque de contredire ce que nous en disions au chapitre I. Il ^(en)est du kontakion comme du canon: sa vogue ne répond pas uniquement à des nécessités liturgiques, il y

entre aussi des éléments proprement littéraires. Il est évident, par exemple, que l'immense et informe poème de Gabriel sur S. Syméon Salos n'a guère pu être utilisé pour l'office. Ce que nous voulons suggérer ici, c'est qu'à l'origine de tels ~~poèmes~~ hymnes, il y a peut-être un regain de curiosité à l'égard des vieux recueils, provoqué par le besoin toujours accru de trouver un matériel nouveau pour enrichir l'office: on les aura recherchés, on les aura remis en circulation, on s'en sera servi pour grossir des kontakaria déjà constitués, et enfin on s'est efforcé d'écrire des poèmes qui se rapprochaient davantage de la manière des vieux mélodes - avec quelle gaucherie parfois, on peut en juger en lisant l'hymne de Gabriel que nous venons de citer. Il n'empêche que ~~même~~ ces exercices littéraires - si l'on peut dire - ont pour origine la même préoccupation liturgique que les kontakia qu'on peut qualifier de " canoniques ".

Nous en arrivons ainsi à distinguer quatre couches dans la formation des kontakaria qui nous sont parvenus, et qui s'échelonnent entre le Xe et le XIIIe siècle:

- a) une partie, très limitée, de l'oeuvre des vieux mélodes, qui a constitué le fond des premiers recueils; c'est le legs de l'agrypnie à l'orthros. On remarquera que des kontakia nouveaux semblent avoir été composés pour les synaxes destinées au peuple jusqu'à une époque assez tardive, au moins jusqu'au milieu du VIIIe siècle. Dans l'hymne de Stéphanos à S. Démétrios³⁵⁶, l'auteur s'adresse aux γραμματεῖς καὶ σοφοί, ἱερεῖς τε καὶ ἀρχόντες qui remplissent l'église des Blachernes, et leur rappelle en termes pathétiques un tremblement de terre dont le souvenir est encore frais, et qui a coïncidé avec la fête du saint. Il s'agit sûrement du séisme du 26 octobre 740, et le poème date ^{au plus tôt} ~~peut-être de 741~~ de 741. Il est intéressant de constater que, dans le style de cette pièce elle-même, on sent l'influence du canon.
- b) les kontakia " canoniques " du VIIIe-IXe siècle, oeuvres de moines et de clercs dont le point de vue était avant tout liturgique, et qui voulaient enrichir l'office d'un élément en

harmonie avec ses autres parties. Les poèmes du Stoudite, de Joseph, surtout ceux du Talas - qui, à la différence des deux autres, ont passé en majorité dans les livres imprimés -, et un très grand nombre d'anonymes, relèvent de ce genre.

- c) un nouvel appoint de vieux hymnes, ouvrages de Romanos surtout, que les compilateurs des premiers kontakaria avaient laissés de côté, soit parce que leur style ne convenait pas à l'usage liturgique qu'ils voulaient en faire, soit parce que l'office n'était pas assez développé de leur temps pour leur permettre de les utiliser. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger, croyons-nous, les hymnes sur les paraboles et les miracles du Christ qu'on trouve seulement dans le kontakarion de Patmos, et qui ont été répartis d'une manière plus ou moins arbitraire dans le Triodion et surtout le Pentèkostarion. En est-il de même pour la série d'hymnes de la Semaine Sainte qui est commune à Q et à CV: Tentation de Joseph, Pécheresse, Judas, Reniement de saint Pierre, Passion ? On hésite à l'affirmer. Nous croirions ^{scientiers} qu'elle fait partie du fond ancien. L'hymne de la Pécheresse a été refait par un anonyme, et sous sa nouvelle forme a pénétré dans toute la tradition orientale. On peut, bien sûr, supposer que cette réfection a eu lieu avant que l'hymne de Romanos ne fût admis dans l'office, et pour permettre cette admission; mais c'est très peu probable. ~~Comment supposer~~ La réfection n'a pas passé dans la tradition occidentale, qui ne connaît pas d'autre hymne pour le Mercredi Saint que celui de Romanos. Comment supposer que C et V, si riches pour la Semaine Sainte, dépendent d'une tradition où le Mercredi Saint était vide ?

Dans cette série de vieux hymnes repris à une époque plus récente figuraient sans doute quelques pièces hagiographiques. C'est ce que nous paraît indiquer le cas de trois poème signés de Romanos: l'hymne à S. Démétrios, le 2e hymne aux Anargyres (que nous tenons tous deux pour authentiques), et l'hymne à S. Ménas qui l'est probablement, et qui est en tout cas ancien. Le premier n'est connu que par P; le second se

trouve seulement dans P en entier, réduit à huit oikoi dans V (un seul dans C), à trois dans M. Le troisième est complet aussi dans P, réduit à deux strophes dans G, à une seule dans N. En revanche, le 1er hymne aux Anargyres, signé de Romanos, mais qui est un faux hurlant, et l'hymne de Stéphanos à S. Démétrios, qui n'est pas antérieur au milieu du VIII^e siècle, sont représentés dans tous les témoins des deux traditions, l'orientale et l'occidentale; l'hymne anonyme à S. Ménas, *Τῆς στρατείας ἤρπασε*, dont nous avons parlé plus haut, n'est absent que de G et de N. Cela ne peut provenir que d'un choix délibéré. On disposait pour ces trois saints de textes anciens, mais on les a écartés à cause de leur style narratif qui les rendait peu propres à l'usage liturgique. Par la suite, on les aura remis en circulation, mais trop tard pour qu'ils puissent connaître une grande extension.

- d) enfin, les élucubrations d'amateurs plus ou moins archaïsants, dont le but était moins d'enrichir le trésor liturgique que d'occuper pieusement leurs loisirs et d'exercer leurs talents de versificateurs. C'est surtout à des auteurs de ce genre que certains saints, dont la Vie ou la Passion les inspirait particulièrement, doivent plus de kontakia qu'onⁿ en voit d'ordinaire attribués à de plus illustres. Nous avons déjà cité Gabriel et son poème sur Syméon Salos; celui d'un certain Joannikios adressé au saint du même nom est de la même veine. La faible extension de ces pièces est sans doute un indice de leur basse époque.

Si, dans l'ensemble, nous croyons le contenu du Triodion-Pentèkostarion plus ancien que celui des Ménéas, il serait cependant prudent de ne pas accorder un trop rapide brevet d'antiquité à la série d'ὁμοῶστα^ς dont J et M sont les seuls témoins. Ils s'adaptent trop bien à la série des huit modes pour qu'on ne puisse les soupçonner d'être des pastiches fabriqués pour accompagner les onze évangiles de la Résurrection quand l'usage de les lire à l'orthros du dimanche s'est généralisé; ils sont d'ailleurs restés sans date précise dans les kontakaria.

3. FORMATION DES KONTAKARIA.

On sera en droit de trouver que ce titre promet plus qu'il ne peut tenir. En fait, nous devons nous borner à quelques remarques sommaires; trop de choses nous échappent pour que nous puissions nous montrer plus ambitieux.

Tout d'abord, les textes: il y a encore trop d'inédits parmi les hymnes et les fragments qui nous sont parvenus, et beaucoup d'autres sont mal édités, de sorte que pour le moment, il n'est pas question d'en tenter un classement d'après les quatre sources possibles que nous venons d'énumérer. Ensuite, nous manquons d'indices sur les conditions dans lesquelles les pièces nouvelles ont été ajoutées aux recueils déjà constitués. Il y a eu ~~notamment~~^{en fait} un certain nombre de poèmes qui ont été accueillis isolément et peut-être en appendice dans des kontakaria de dimensions encore modestes, avant de trouver leur place normale dans le calendrier à l'occasion d'une refonte. Mais qu'en a-t-il été des collections de kontakia signés d'un auteur unique, comme Joseph, le Stoudite ou Gabriel? Formaient-ils à l'origine des ~~recueils~~ volumes distincts où ils voisinaient avec les canons et les tropaires composés par les mêmes hymnographes³⁵⁷? Ou bien ceux-ci les ont-ils composés pour en grossir au fur et à mesure un kontakarion plus ancien qu'ils s'étaient chargés de refondre, et qu'ils destinaient à l'usage particulier de tel ou tel couvent? Sans pouvoir répondre à cette question, on considérera du moins comme raisonnable l'hypothèse que l'apport d'oeuvres d'une certaine ampleur, comme celles des trois hymnographes qu'on vient de citer, ait provoqué la réfection de vieux exemplaires. L'influence du Stoudios, de ses mélodes et de son typikon a dû être importante sur ce point.

Mais c'est là précisément une troisième question, et non la moins épineuse: quel a été au juste le rôle des typika dans la constitution des kontakaria? Sans doute, notre témoin le plus tardif, J, par le grand nombre des remplois qu'on y trouve, atteste la nécessité imposée à son compilateur d'attribuer un kontakion à chacun des saints de son calendrier, parce que la forme de l'of-

fice l'y obligeait à son époque. Mais en des temps plus anciens, on l'a vu, le fait qu'un saint n'ait pas de kontakion ne signifie nullement qu'il n'avait pas d'office. Inversement, il n'est pas à exclure que, dans un couvent où certains saints n'étaient pas fêtés, on n'ait quand même pas voulu laisser perdre des pièces qui leur étaient destinées, et qu'on avait trouvées dans un kontakarion venu d'ailleurs. D'aucun de nos recueils, en effet, nous ne pouvons affirmer que l'usage en était exclusivement liturgique.

Quoi qu'il en soit, la première constatation qu'on peut faire en comparant entre eux les exemplaires qui nous sont parvenus, c'est que les pièces communes à l'ensemble de la tradition sont très peu nombreuses. Dans la partie des fêtes fixes qui va du 20 novembre au 3 avril, et pour laquelle nos témoins, excepté H, sont sans lacunes, ou du moins n'en ont que de très brèves et pratiquement négligeables, nous ne comptons que 13 hymnes dont on retrouve au moins un fragment partout, sur un total de 268; dans ce nombre, il n'y en a pas plus de 8 qui soient hagiographiques³⁵⁸. Ce sont:

- 'Ο καθάρωτατος ναός sur la Présentation de la Vierge, de Georges, 21 novembre;
- Τὸν τῆς ἀνδρείας ἐπώνυμον à S. André, du Talas, 30 novembre;
- 'Εν τοῖς Μύροις ἄγιε, 1er hymne du pseudo-Romanos à S. Nicolas, 6 décembre;
- Τὸν ναόν σου ἄγιε à S. Pataplos, du Talas, 8 décembre;
- Χειρόγραφον εἰκόνα sur les Trois enfants dans la fournaise, de Romanos, 17 décembre ou l'un des dimanches avant la Nativité;
- 'Η παρθένος σήμερον, 1er hymne de Romanos sur la Nativité, 25 décembre;
- 'Ο δεσπότης χθὲς ἡμῖν à S. Etienne, 27 décembre; c'est un fragment anonyme, attribué par Pitra à Joseph³⁵⁹;
- 'Οφθης βάσις à S. Basile, du pseudo-Romanos, 1er janvier;
- 'Επεφάνης σήμερον et Τὴν σωματικὴν, 1er et 2e hymnes de Romanos sur l'Épiphanie, 6 et 7 janvier;
- Χορὸς ἀγγελικὸς sur l'Hypapantè, de Romanos, 2 février;
- Πᾶσαν στρατιάν, 2e hymne de Romanos sur les Martyrs de Sébaste, 9 mars;

- l'Acathiste, 25 mars.

Comme, pour la période du 4 avril au 13 juin, pour laquelle B nous manque, il n'y a aucune pièce commune à tous les autres témoins, nous pouvons prolonger notre liste jusqu'au 4 juillet et ajouter:

- 'Η στείρα σήμερον, hymne de Domitios sur la Nativité de S. Jean-Baptiste, 24 juin;
- Τοὺς ἀσφαλεῖς, hymne de Romanos sur la Mission des apôtres, 29 juin.

Toutes ces pièces, à l'exception de ^{deux} ~~trois~~, sont signées; plus de la moitié portent, à tort ou à raison, le nom de Romanos. Comme ce nom revient presque constamment dans les acrostiches des fêtes mobiles, on peut se demander si, à une époque ancienne où c'était encore possible, on n'a pas composé un certain nombre de faux pour qu'il en fût de même dans les fêtes fixes. En effet, outre ceux du 6 décembre et du 1er janvier, on relève encore cinq kontakia du pseudo-Romanos dont on peut supposer qu'ils figuraient dans tous les témoins avant la mutilation de l'un ou l'autre: ceux de S. Syméon Stylite, au 1er septembre; de S. Jean l'Evangéliste, le 26 septembre et le 8 mai; des SS. Côme et Damien (1er hymne), 1er novembre; de S. Jean Chrysostome, 13 novembre et 27 janvier; des Martyrs d'Edesse, le 15 novembre. L'acrostiche de l'hymne de Domitios a pu être falsifié dans la tradition orientale à la même époque et pour la même raison.

Dans le Triodion-Pentèkostarion ~~mais~~, le fonds commun est plus riche par rapport au total des pièces, encore que l'avant-carême ne soit pas toujours complet, que C et V ignorent la mi-carême et D le dimanche de l'Orthodoxie. Si l'on ne tient pas compte de N, qui s'interrompt dès le dimanche τῆς τυροφάγου, on a:

- probablement l'hymne funèbre d'Anastase: absent de D au samedi de l'apokréôs, il y figurait sans doute au ψυχράββατον. Pour Q, ce devait être l'inverse. Dans C, il n'est pas intégré dans le calendrier;
- l'hymne de Romanos sur le Jugement dernier au dimanche de l'apokréôs;

- le θρῆνος 'Αδάμ au dimanche τῆς τυροφάγου;
- l'hymne de Romanos sur le Triomphe de la Croix, au Vendredi Saint, déplacé au mercredi de la mi-carême partout ailleurs que dans CV;
- l'hymne du pseudo-Romanos sur la Résurrection de Lazare (2e hymne), mêlé à l'hymne anonyme 'Η πάντων χαρά, le samedi de la 6e semaine de carême, veille des Rameaux;
- l'hymne de Romanos pour le dimanche des Rameaux;
- l'hymne de Marie à la Croix, de Romanos, pour le Vendredi Saint;
- le 1er hymne de Romanos sur la Résurrection, au dimanche de Pâques (pour cette pièce et les suivantes, D nous manque);
- l'hymne de Romanos sur l'Incrédulité de Thomas, au dimanche de l'ἀντίπασχα;
- l'hymne Τῆς ἑορτῆς τῆς νομικῆς, du Talas, au mercredi de la mi-Pentecôte;
- l'hymne de Romanos sur l'Ascension;
- l'hymne anonyme Τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, au dimanche des Pères de Nicée;
- l'hymne de Romanos sur la Pentecôte;
- l'hymne de Romanos sur la Toussaint.

Cette liste montre que Romanos ne connaissait ni la mi-Pentecôte, ni probablement la mi-carême; en revanche, il connaissait les agrypnies de la Semaine Sainte, qui n'y figurent pas. C'est ici le lieu de nous demander si nous avons le droit d'étendre notre liste de kontakia anciens aux fêtes pour lesquelles il nous manque un seul témoin, ou deux s'il s'agit de CV. Dans les limites auxquelles nous bornons la recherche, nous ne rencontrons que trois cas où le témoin défaillant relève de la tradition orientale. Ce sont l'hymne Πεισθεῖς τῇ καλῇ συζύγῳ, ~~anonyme~~ anonyme, à S. Jacques l'Intercis (27 novembre), qui n'est pas dans A³⁶⁹; l'hymne anonyme Εὐφράνθη μυστικῶς pour le retour des cendres de S. Jean Chrysostome (27 janvier), qui manque dans D³⁶¹; et le fragment Τὸ χαῖρε ταῖς μυροφόροις pour le dimanche des Myrophores (2e après Pâques), absent de G. A la place des deux premiers, A et D donnent un autre hymne; il est donc tout à fait possible que

l'hymne commun aux autres recueils ait été délibérément écarté par les compilateurs et remplacé par un autre qui leur semblait meilleur. En revanche, le dimanche des Myrophores est resté sans kontakion dans G; c'est peut-être une marque d'archaïsme, et ce ne serait pas la seule que ce manuscrit nous offre.

Les cas où une pièce est connue de tous les témoins, sauf de CV, sont beaucoup plus nombreux. Du 20 novembre au 3 avril et du 14 juin au 4 juillet, nous en comptons au moins 15: à S. Sabas, décembre (de Syméon ?); S^e Anastasie la Παρρηκολύτρια, 22 décembre (du Talas); au dimanche des Pères (hymne Εὐφραΐνου Βηθλεέμ du Talas); à S. Etienne, 27 décembre dans B^e et 2 août partout ailleurs (du pseudo-Romanos); S. Polyeucte, 9 janvier (du Talas); S. Théodose le Coenobiarque, 11 janvier; S. Grégoire de Nazianze, 25 janvier; S. Ephrem, 28 janvier; à la déposition des reliques de S. Ignace, le même jour; à S. Martinien, 13 février; S. Léon Ier, 18 février; S. Polycarpe, 23 février; aux deux premières inventions du chef de S. Jean-Baptiste, 24 février; à S^e Fébronie, 25 juin; à la S^e Tunique de la Vierge, 2 juillet. Trois autres hymnes, celui du νότος ταπεινός à S^e Catherine (25 novembre) et deux anonymes, aux SS. Timothée et Anastase (22 janvier) et à S. Léontios (18 juin), semblent avoir manqué aussi dans I, mais l'état de ce manuscrit est tel qu'on ne saurait l'affirmer en toute certitude. On peut sûrement ajouter, en tout cas, les hymnes du Lundi Saint, du Mercredi Saint et du Jeudi Saint dans le Triodion (celui du Mardi Saint manque aussi dans A, je ne sais pourquoi). Faut-il en déduire que, dans l'ancêtre commun à C et à V (Δ), le fonds commun a été profondément remanié pour faire place à une production locale plus tardive ? Il est permis d'en douter, et voici pourquoi.

Tout d'abord, dans 7 cas (dimanche des Pères, S. Polyeucte, déposition des reliques de S. Ignace, S. Martinien, S. Léon Ier, S. Polycarpe, la S^e Tunique de la Vierge), la fête n'existe ~~pas~~ pas dans CV; pourquoi l'y aurait-on supprimée ? Pour S^e Anastasie, Δ a l'hymne Ἡ ἀλοφόρος σήμερον, qu'on trouve aussi dans G et qui a été remployé dans J pour l'Anastasie du 29 octobre; pour S.

Etienne, un fragment où se reconnaît encore le nom de Romanos, dont l'authenticité est fort possible, et que l'on trouve aussi dans B³⁶²; pour les 6 autres fêtes, une pièce propre à Δ, soit anonyme (S. Sabas, S. Théodose le Coenobiarque, S^e Fébronie), soit du Stoudite (S. Grégoire de Nazianze, S. Ephrem, chef de S. Jean-Baptiste). ~~Il y a~~ Ces 6 hymnes ont en commun d'être, soit idiomes, soit écrits sur des hirmoi rares, Τῷ Θεῷ ἀπὸ μητρὸς et Τὰ Θεόβρυτα. Quant aux trois hymnes de la Semaine Sainte, ils sont remplacés dans Δ par trois poèmes de Romanos qui lui sont communs avec Q: Tentation de Joseph, dont on retrouve aussi un fragment dans J; Pécheresse, dont l'hymne commun à tous les témoins orientaux n'est que la réfection; Judas.

On peut supposer, bien entendu, que le compilateur de Δ a innové en supprimant certaines pièces qui faisaient partie du fonds commun et les a remplacées par d'autres plus récentes. Mais dans ce cas on ne peut pas comprendre pourquoi d'autres hymnes appartenant au même fonds ont été à la fois conservés dans Δ et doublés par d'autres qui sont, eux aussi, idiomes ou écrits sur des hirmoi rares: c'est le cas de fêtes importantes comme S. Nicolas, le prophète Daniel, S. Basile, les Quarante Martyrs, la Nativité de S. Jean-Baptiste, les Apôtres. Pour le prophète Elie (20 juillet), G nous manque, mais nous pouvons supposer avec grande vraisemblance qu'il contenait un fragment de l'hymne de Romanos, comme tous les autres témoins, y compris C et V; or, ces deux manuscrits n'en donnent pas moins un autre morceau, l'hymne Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, dont l'ancienneté ne fait pas de doute, au point que P. Maas, qui l'a édité³⁶³, ne doute pas qu'il ne soit antérieur à Romanos. En revanche, sur les quinze hymnes des Ménées que nous venons d'énumérer, il n'y en a qu'un auquel on puisse accorder raisonnablement une certaine ~~ancienneté~~ antiquité: c'est l'hymne du pseudo-Romanos à S. Etienne, Πρῶτος ἑσπέρης (1er hymne), dont les huit premières strophes sont narratives et l'hirmos peu employé. Tous les autres sont écrits sur des hirmoi très courants, et le caractère encômiastique en est fortement marqué.

Pour mieux apprécier et interpréter l'originalité de C et de V par rapport à l'ensemble de la tradition orientale, il est né-

cessaire de citer ici quelques chiffres. Voici d'abord, pour trois témoins, deux orientaux - dont le plus tardif - et Δ , le nombre de pièces que chacun d'eux a en commun avec chacun des autres témoins; bien entendu, nous nous limitons toujours aux deux périodes du 20 novembre au 3 avril et du 14 juin au 4 juillet.

A. Pièces communes avec B: 47	Δ . Pièces communes avec A: 20
- - - Δ : 20	- - - B: 25
- - - D: 48	- - - D: 21
- - - G: 45	- - - G: 22
- - - J: 65	- - - J: 22
- - - M: 35	- - - M: 21
- - - N: 55	- - - N: 18
- - - P: 72	- - - P: 25
- - - T: 56	- - - T: 19
J. Pièces communes avec A: 64	
- - - B: 35	
- - - Δ : 22	
- - - D: 64	
- - - G: 57	
- - - M: 82	
- - - N: 66	
- - - P: 83	
- - - T: 73	

On constate que, dans les deux témoins orientaux, le nombre de pièces communes varie en gros proportionnellement à la richesse de chacun des autres recueils, sauf pour Δ avec qui le nombre de telles pièces est anormalement bas. Dans Δ au contraire, les chiffres varient très peu: cela signifie que, dans leur grande majorité, les pièces communes à Δ et à un quelconque des témoins orientaux se retrouvent aussi dans tous les autres, ou dans la plupart d'entre eux; donc qu'elles appartiennent au fonds commun ou en sont fort proches.

Le tableau suivant donne, pour chaque témoin et toujours dans les deux périodes où aucun d'eux ne nous manque, le nombre de fêtes qu'on y trouve (colonne 1), le nombre de fêtes ~~qu'on trouve~~

qui lui sont particulières et ne sont mentionnées dans aucun autre (colonne 2), le nombre de pièces qu'il contient pour cet ensemble de fêtes (colonne 3), le nombre d'hymnes qu'il est seul à présenter (colonne 4). Pour les deux dernières colonnes, on n'a pas tenu compte des hymnes de remploi lorsqu'ils n'étaient pas à leur date primitive.

Mss.	Fêtes	particulières	Hymnes	particuliers
A	81	2	81	5
B	66	3	66	5
Δ	43	3	60	27
D	72	0	80	0
G	54	0	56	0
J	114	11	136	23
M	83	0	107	11
N	87	1	90	2
P	108	13	164	33
T ?	79	1	89	5

L'égalité ou la quasi-égalité entre le 1er chiffre et le 3e indique sans doute un usage plus strictement liturgique du codex à l'époque où il a été copié: c'est visible pour A, B, G, N. ~~Mais~~ Mais lorsqu'il y a une grande différence, cela peut très bien être le vestige d'un état plus ancien où l'on disposait d'un certain choix entre différents hymnes pour le même jour; c'est du moins ce que suggère le grand nombre de pièces données par CV pour la Semaine Sainte. Mais ce qui frappe surtout, c'est, dans Δ , le contraste entre la pauvreté du calendrier et la proportion de pièces originales, qui est énorme, bien supérieure même à celle de P. Dans G aussi, le plus ancien de nos témoins, nous avons peu de fêtes; mais G n'a aucune pièce qui ne lui soit commune avec tout

ou partie de la tradition.

Notre troisième tableau est formé de la liste des fêtes et des saints proprement byzantins (à partir du VII^e siècle) qui figurent dans nos kontakaria, avec les témoins des divers hymnes écrits en leur honneur. Si l'un d'eux a une lacune, nous l'indiquons à la suite des autres. On a souligné le sigle d'un témoin lorsque la fête indiquée est la dernière en date qu'il renferme.

S. Théodore Sycéote	+ 613	ADGJMNPT / CVMP / H (lacune: B)
S. Jean l'Aumônier	+ 619	ADGJMP / CV (lacune: BT)
S. Anastase le Perse	+ 628	ABDGJMNPT / M / T / CV
S. Sophronios	+ 638	P / JM (lacune: C)
S. Jean Climaque	+ 649	HJ (lacune: C)
S. Maxime le Confesseur	+ 662	J / HJ
S. Zosime de Syracuse	+ 662	CV
S. Anastase le Sinaïte	+ c. 700	J (lacune: B)
S. André de Crète=	+ 740	ADHJMNPT
S. Hilarion le Jeune	+ 754	JM / °T (lacune: C)
S. Etienne le Jeune	+ 764	P / P / B / J / A
S. André de Crisis	+ 767	P (lacune: BNPTV)
S. Léon de Catane	+ 780	CV / J
S. Tarasios	+ 806	ANP / J
S. Etienne le Sabaïte	+ après 807	°J (lacune: BNTV)
S. Théophane de Sygriana	+ 817	DJMNPT / P (lacune: C)
S. Théodore Stoudite	+ 826	<u>CVNP</u> (lacune: BT)
S. Nicéphore de C/ple	+ 829	DHJMNPT / AJM (lacune: B)
S. Grégoire le Décapolite	+ 842	JNPT (lacune: B)
S. Théophane Graptos	+ 845	JM (lacune: BNTV)
les 42 Martyrs d'Amorium	+ 845	AGJMNPT / BD (lacune: C)
S. Théophylacte	+ 845 ?	NP (lacune: C)
S. Joannikios	+ 846	NP / P / P / A / M (lac.: BJT)
S. Méthode de C/ple	+ 847	ABDJNPT / <u>M</u> (la)
S. Ignace de C/ple	+ 877	GJP (lacune: BTV)
S. Joseph l'Hymnographe	+ 883	ANP

S ^c Théophano	+ 893 ?	<u>T</u> (lacune: B)
S. Euschémon de Lampsaque	IXe s.	^o J (lacune: B)
translation des reli-		
ques de S. Lazare	sous Léon VI	<u>GJ</u> (lacune: BNTV)
translation de l'image		
d'Edesse	944	(<u>A</u>) ⁵⁶⁴ N (lacune: GP)
S. Paul du Latros	+ 956	<u>P</u> (lacune: B).

Cette liste montre que C et V sont particulièrement pauvres en hymnes sur des saints de l'époque byzantine. Sans doute, il y en a moins encore dans B, mais B a d'immenses lacunes, alors que C et V se suppléent continuellement, sauf pour la période qui va du 1er au 20 septembre, et dans laquelle il n'y a aucune des fêtes énumérées ci-dessus. On voit aussi qu'il n'y a plus d'additions au calendrier des deux témoins occidentaux à partir de S. Théodore Stoudite. Est-ce parce que la tradition italienne a ignoré la plus grande partie de la production orientale du IXe siècle ? Il semble bien, effectivement, qu'il en soit ainsi. Dans les pièces consacrées à des saints postérieurs à Théodore Stoudite, nous relevons trois noms d'hymnographe: Joannikios, Gabriel, et Joseph qui est probablement le poète bien connu, mort en 883. Les deux derniers, Joseph surtout, ont laissé une collection de kontakia relativement abondante, mais il n'en a rien passé dans les recueils italiens. Joannikios leur est inconnu aussi, mais c'est moins significatif, car on ne trouve son poème que dans P.

De tout cela, il ressort qu'on ne peut pas prétendre que l'originalité des kontakaria italiens par rapport à la tradition orientale proviendrait simplement des apports d'une hymnographie purement locale, qui aurait servi à éliminer en partie le fonds commun. Ce point de vue, s'il était ^{exact} ~~justifié~~, pourrait justifier le dédain qu'ont marqué de récents éditeurs de Romanos à l'égard du texte fourni par C et V⁵⁶⁵; mais il ne l'est pas.

Que Δ ait gardé beaucoup d'éléments du fonds primitif, et qu'il en soit resté plus proche que la plupart des orientaux, cela se voit aux indices que nous avons déjà succinctement indiqués: la

brièveté du calendrier; sa disposition particulière, avec les fêtes mobiles insérées au milieu des fêtes fixes; la présence de pièces indiscutablement anciennes comme l'hymne anonyme à Elie, l'hymne de Kyriakos sur la résurrection de Lazare, l'hymne de l'ἁμαρτωλός sur la Dormition de la Vierge, sûrement antérieur à celui de Cosmas qui fait pourtant partie du fonds commun; l'attribution correcte à Domitios de l'hymne sur la Nativité de S. Jean-Baptiste qui en Orient est devenu un faux ^{sous} le nom de Romanos; la date du Vendredi Saint indiquée pour l'hymne du Triomphe de la Croix; et aussi, surtout peut-être, la proportion exceptionnelle d'idiomèles ou de prosomoia écrits sur des hirmoi rares, qui ont disparu complètement, ou presque, de la tradition orientale ³⁶⁶. Ce fonds commun a dû être utilisé pour l'ancêtre de Δ sous la forme à laquelle il était parvenu vers le début du IX^e siècle ³⁶⁷. Il s'est alors enrichi, croyons-nous, des ouvrages du Stoudite, communs aux deux traditions, mais d'une manière très inégale: on en retrouve quatre dans P, deux au moins B qui en avait peut-être davantage, un dans M; Δ en a conservé ^{quatre-vingt} ~~quatre-vingt~~. Quel que soit ce Stoudite, on ne saurait en faire un mélode originaire d'Italie. Sa signature est intéressante, en ce qu'elle rappelle celle de plusieurs autres auteurs de kontakia, soit communs à CV et à ~~plusieurs~~ des témoins orientaux, comme l'ἑλεεινός ~~un certain nombre~~ (CVAT) ou le μόνος ταπεινός (commun à tous les recueils), soit particuliers à CV comme le τρισάθλιος ³⁶⁸ et l'ἄσωτος, qu'une note en marge de C identifie avec le Stoudite. Il se pourrait - mais ce n'est là, bien entendu, qu'une hypothèse encore invérifiable - qu'une nouvelle édition du kontakarion, enrichie par le travail collectif des moines du Stoudios, soit sortie du célèbre couvent ~~de~~ dont on connaît le rôle important dans la refonte du Triodion.

Mais si l'ἑλεεινός et le μόνος ταπεινός utilisaient des hirmoi très répandus, l'ἄσωτος et le τρισάθλιος préféraient des rythmes moins connus. Le second s'est servi pour son ἐπιτύμβιον μέλος du vieil hirmos inventé probablement par l'auteur de l'hymne anonyme à Elie; le premier a choisi un modèle rythmique particulièrement aimé du Stoudite, et qui pourrait bien être de lui ³⁶⁹. Le Stoudite, en effet, est un véritable mélode, inventeur de rythmes

nouveaux auxquels il s'en tient exclusivement; il ne faut probablement ^{pas} chercher ailleurs le motif pour lequel ses ouvrages ont été, pour la plupart, éliminés des exemplaires orientaux, alors qu'ils étaient conservés par les moines grecs d'Italie, chantres plus éclectiques ou moins paresseux.

Il est difficile de dire si l'oeuvre abondante du τάλας, dont la signature rappelle de fort près celles que nous venons de citer, est sortie aussi du Stoudios. Le Talas est très rare dans Δ, qui n'en a conservé que quatre fragments, mais enfin il n'y est pas inconnu. Il se peut que sa production se soit suffisamment échelonnée dans le temps pour que quelques-uns seulement de ses poèmes aient figuré dans l'exemplaire qui a fourni à Δ la base ancienne de son répertoire. Il se peut aussi, comme nous l'avons signalé dans le chapitre 1, qu'il y ait plusieurs Talas.

A partir de la seconde moitié du IX^e siècle environ - on ne saurait préciser davantage -, la tradition occidentale et l'orientale ont commencé à évoluer séparément; pour quelles raisons, nous ne pouvons pas le dire. Mais ici on ne peut nier qu'il se soit développé une production de kontakia proprement italo-grecque et restée inconnue de l'Orient. On peut diviser en quatre classes les noms d'hymnographe qui nous sont parvenus par les acrostiches:

- ceux qui sont communs aux deux traditions: Romanos, Anastase, Kyriakos, Domitios, Cosmas, Georges, Grégoire, Stéphanos, le Stoudite, le Talas, l'ἁμαρτωλός, l'ἑλεεινός, le μόνος ταπεινός;
- ceux qui sont propres aux kontakaria d'Italie: Elias, Nil, Oreste, l'ἄσωτος, le τρισάθλιος, Théodore;
- ceux qui ne se rencontrent que dans les témoins orientaux: Arsénios, Ignace, Jean, Joseph, Léon, Paul, Syméon, le ταπεινός ἐν βίῃ, peut-être Basile et Euthyme;
- ceux qui ne sont connus que de P ou de NP: l'Abbas, Gabriel, Joannikios.

Les mutilations qui nous empêchent de comparer nos manuscrits d'un bout de l'année à l'autre ne permettent pas d'évaluer avec précision l'importance de cet apport italo-grec dans Δ: un certain

nombre de pièces anonymes, que nous croyons particulières à CV, se retrouvaient peut-être dans un autre témoin actuellement incomplet. On peut conjecturer cependant, par les parties restées intactes dans tous nos recueils, que cette production était assez considérable, ce qui s'explique facilement par l'importance relative que le conservatisme de la liturgie grecque d'Italie a gardée au kontakion. Une partie de ces poèmes nouveaux a été consacrée à la louange de saints grecs d'Italie et de Sicile que Δ a accueillis dans son calendrier, d'ailleurs en nombre limité.³⁴⁰

De la tradition orientale, il y a peu à dire, sinon qu'elle est d'une rare confusion. G est, par son contenu, relativement proche du fonds primitif, fortement réduit quant à la longueur des poèmes. Son calendrier est peu fourni, on l'a vu, et le plan adopté par le premier copiste était le même que celui de CV. Il y a plusieurs fêtes pour lesquelles G semble être le seul avec CV à ne pas donner de kontakion: sûrement S^c Fébronie (25 juin), peut-être Job (6 mai), S. Acace (8 mai), Isaïe (9 mai), S. Thalélaios (20 mai) et ~~✠~~, Elisée (14 juin), toutes situées à une époque de l'année pour laquelle seul B présente une lacune. Mais le texte que donne G pour les hymnes de Romanos est aussi éloigné que possible de celui de CV. Si le fonds primitif, dans le plus ancien des Sinaïtici, a subi moins d'additions qu'ailleurs, il n'en a pas moins évolué très à l'écart de la tradition occidentale.

Dans B, c'est l'inverse. Le calendrier de B n'a pas grand chose à voir avec celui de CV, cependant c'est dans ce témoin oriental que le texte du fonds primitif est le plus proche de celui des kontakaria italiens. Nous avons déjà signalé que tous trois ont en commun un fragment à S. Etienne qui est peut-être de Romanos. Il est certain que ces deux recueils ont été formés à partir d'un lointain ancêtre commun, antérieur à la séparation des deux traditions.

Dans celle qui réunit les témoins orientaux, on ne peut à peu près rien tirer, il faut l'avouer, de la comparaison de leur contenu comme de leur calendrier. Toutes les combinaisons possibles

se présentent, ou peu s'en faut: DP, DM, MP; PT, JT, BT, MT, etc. Seule la combinaison NP est vraiment fréquente, attestant des liens étroits entre ces deux témoins, que vient confirmer la concordance de leurs variantes. Dans les pièces représentées par plus de deux témoins, l'incohérence n'est pas moins grande, et ne nous permet pas ~~de penser~~ d'espérer retracer le cheminement des contaminations réciproques.

On notera cependant dans le Pentèkostarion l'existence d'une intéressante série d' $\delta\upsilon\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\mu\alpha$ communs, tantôt à JM, tantôt à JQ, tantôt à MQ, et une fois à JMQ. La série MQ est formée de six idiomèles ou semi-idiomèles, dont deux sont de Romanos, et d'un fragment dont les trois initiales APE suggèrent le nom d'Ar-sénios.⁴⁷⁴ Seuls les deux hymnes de Romanos (Résurrection II et V) sont complets dans Q. Les quatre fragments MJ, au contraire, suivent des hirmoi très courants et sont réduits à un seul oikos; il en est de même des trois fragments JQ, affectés à la semaine de Pâques. Dans ^{J et} M, les fragments ont été groupés dans l'ordre des huit modes afin de constituer une série propre à accompagner les onze évangiles de la Résurrection lus le dimanche à l'orthros. On s'est servi pour cela, d'abord d'hymnes anciens qui étaient de vrais kontakia de Pâques abrégés par la suite, et qui appartiennent aussi à la tradition de Q; puis, comme cela ne suffisait pas à remplir les huit modes, dont deux au moins sont très peu employés, on en a fabriqué d'autres, qui n'ont probablement jamais compté plus d'un oikos et qui étaient destinés, non au Pentèkostarion, mais à l'Oktoèkhos: c'est là qu'on est allé les chercher. Il en a sans doute existé plusieurs séries différentes, dont les débris se sont distribués entre nos trois kontakaria; cela se voit notamment à ce que les quatre pièces JM correspondent aux quatre modes authentiques. Les fragments d' $\delta\upsilon\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\mu\alpha$ particuliers à J et à M sont peut-être nés dans les couvents qui ont vu s'élaborer ces deux recueils et ont servi à leur office propre.

Comme on relève encore, dans la série des Ménées, quelques pièces communes seulement à J et à M, on peut supposer que J a été formé à l'aide de quatre documents: G (dont le texte, pour

Romanos, est presque toujours le même que celui de J), H encore complet, un recueil proche de M, et enfin une collection, constituée tardivement et au Sinaï même, d'ἀναστάσιμα et de kontakia d'un seul oikos destinés à des ~~autres~~ fêtes propres au calendrier de J; mais cette dernière collection était encore insuffisante, et l'on a dû suppléer à ses lacunes en utilisant largement le procédé du remploi.³⁷²

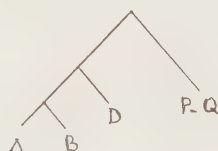
Le plus complet de nos recueils, enfin, celui de Patmos, a l'originalité de ne pas compiler uniquement des kontakaria dans la tradition qui lui a donné naissance. M. Livadaras a posé naguère la question de ses origines et de sa destination³⁷³; il a conclu que le copiste n'avait pas voulu constituer un livre à usage liturgique, tributaire d'un typikon déterminé, mais que sa préoccupation était avant tout philologique. Il a cherché à sauver les meilleurs hymnes, à en donner un texte aussi complet et aussi correct que possible: pour cela, il s'est livré à des collations dont la trace nous est parvenue sous forme de notes marginales, et quand il y avait des lacunes dans les pièces qu'il transcrivait, il a laissé en blanc les strophes manquantes, dans l'espoir de les retrouver un jour dans un autre exemplaire. Dans l'ensemble, M. Livadaras nous paraît avoir raison: on imagine difficilement qu'un hymne comme celui de Gabriel sur S. Syméon Salos ait pu trouver sa place dans l'office; et le recueil, dans son ensemble, est mieux adapté à la lecture privée ou - pourquoi pas ? - publique, qu'à la récitation au chœur. Mais il est peut-être imprudent d'affirmer que, s'il en avait été autrement, le copiste aurait suivi la " loi d'abrègement " du kontakion, car nous ne savons pas grand chose des étapes de cet abrègement, variable selon les lieux; et le peu que nous en savons, c'est précisément le contenu des kontakaria qui nous l'apprend.

Dans P-Q, le fonds primitif est fort riche (avec, notamment, l'hymne sur Adam et Eve, Caïn et Abel, qu'on ne trouve pas dans CV), mais le texte n'en est pas meilleur que celui des recueils italiens, et on y trouve des altérations auxquelles ont échappé même des témoins orientaux: ainsi, l'hymne de Romanos sur Elie a

été remanié, alors que A le donne sous sa forme originale ~~***~~ On sait qu'une partie de ce fonds n'a guère été conservée que par P-Q et par CV: les hymnes de Romanos pour la Semaine Sainte et quelques hymnes hagiographiques du même auteur, dont C et V ne donnent du reste que des fragments: le 2e hymne aux SS. Côme et Damien, seul authentique, le 1er hymne aux Quarante Martyrs. Mais dans cette partie ancienne et surtout dans le premier développement que lui a donné l'édition stoudite dont nous avons supposé l'existence, P-Q se rapproche aussi de B et de D. Nous relevons, dans les limites malheureusement étroites que nous assigne l'intégrité commune de nos témoins:

- 'Ev τῷ ναῷ τῷ ἁγίῳ, hymne anonyme pour la Présentation de la Vierge (21 novembre), sur l'hirmos rare: Εἰ καὶ ἐν τάφῳ: DP
- Τῷ φασινῷ, hymne idiomèle à S. Nicolas, du Stoudite (6 décembre): BCVP
- 3e hymne de Romanos sur la Nativité (25 décembre): DP
- Φυτευθεὶς ἐν τῷ οἴκῳ, à S. Théodose le Coenobiarque (11 janvier), anonyme, mais prosomoion de Τῷ θεῷ ἀπὸ μῆτρας, un des hirmoi préféré du Stoudite: CVP
- 'Ev σαρκὶ τοῖς ἀγγέλοις, à S. Antoine (17 janvier), du Stoudite: BCVP
- Τῷ θεῷ ἀπὸ μῆτρας, hymne idiomèle à S. Euthyme (20 janvier), anonyme, probablement du Stoudite ou de son école: BCVDP.

Ces affinités n'ont rien qui doive nous surprendre: l'examen du texte de Romanos montre que, lorsque B s'oppose à la fois à CV et aux orientaux, s'il ne s'agit pas d'une variante isolée, il s'accorde généralement avec D. Nous pensons que le fonds primitif, enrichi des apports stoudites, qui est commun à nos quatre témoins, mais où ils ont puisé dans des proportions très diverses, s'est transmis ainsi:



De l'abondante hymnographie qui s'est développée sur cette base jusqu'à la fin du IX^e siècle et très probablement au-delà, P-Q nous a conservé d'importants monuments, parmi lesquels se remarquent surtout les noms du Talas et de Joseph. Elle a dû contribuer à éliminer les ouvrages du Stoudite, qui, même là où ils ont été maintenus dans P, y sont doublés par un autre kontakion. Pour les quatorze fêtes qu'il a chantées on trouve, accompagnant ou remplaçant les siens, cinq hymnes anonymes, deux du Talas, deux de Joseph, cinq du pseudo-Romanos. Nous avons peut-être là un motif de plus pour lequel on aurait fabriqué des faux au nom de Romanos: on justifiait mieux l'éviction d'un poème du Stoudite en lui en substituant un autre qui portait une signature encore plus prestigieuse et vénérable que la sienne. A la différence de Joseph, qui s'en est tenu aux fêtes fixes, le Talas n'a pas craint de toucher au Triodion et au Pentèkostarion, ou son nom est sans doute le plus récent de ceux qu'on y trouve. C'est justement cette hardiesse qui nous porte à supposer que le pseudonyme du Talas cache un moine du Stoudios. Dans ce couvent où s'est élaboré l'essentiel du Triodion-Pentèkostarion actuel, il est naturel qu'on se soit occupé de remettre sur le métier, après la tentative plus ou moins manquée du Stoudite et de son équipe, le kontakarion qui était encore le complément indispensable de l'office. Il se peut même que le Talas soit un survivant de l'équipe du Stoudite: on s'expliquerait alors que son oeuvre ait passé en partie dans les kontakaria italiens. Ce qui est sûr, c'est qu'il est antérieur à Joseph, dont les additions sont connues de toute la tradition orientale, sauf D qui abonde en fragments du Talas. Dans cette hypothèse, la base de D serait une seconde édition stoudite un peu plus ancienne que celle de P, et non encore enrichie par la collection des breifs kontakia de Joseph.

C'est, à ce qu'il nous semble, une édition proche de l'ancêtre de D qui a fourni les *γράφαι* ajoutés, de la main même du copiste, dans les marges de P et de Q. Ces *γράφαι* intéressent pour la plupart des hymnes signés, appartenant au fonds primitif et aux additions stoudites: Romanos, Georges, Domitios, Stéphanos, le

μόνος ταπεινός, l'Acathiste, le Stoudite une seule fois, le Talas souvent ³⁷⁴. Le recueil d'où ils ont été tirés contenait de nombreuses pièces complètes, y compris du pseudo-Romanos; pour le texte, il était proche de CV ³⁷⁵. Un seul γράφεται concerne un poème de Gabriel; un autre, un hymne de Joseph; un troisième, l'hymne de Romanos sur le Possédé. Nous pensons qu'il ne s'agit plus, dans ces trois cas isolés, de leçons tirées d'un manuscrit collationné par le copiste, mais de leçons de son modèle, rejetées par lui pour des raisons de sens ou de mètre et remplacées par des conjectures personnelles ³⁷⁶. En revanche, on trouve des γράφεται à propos de cinq des sept ἀναστάσιμα que Q a en commun avec M, et de l'ἀναστάσιμον commun à Q, J et M; ce ne doit pas être un hasard, et cela nous confirme dans l'opinion que ces pièces sont anciennes. Du reste, il y a parmi elles deux hymnes de Pâques qui sont de Romanos ³⁷⁷.

P a encore recueilli des hymnes d'auteurs qu'on peut raisonnablement dater du IX^e ou du X^e siècle, notamment Léon, si celui-ci est bien Léon Choïrosphaktès, comme le pense Mioni ³⁷⁸, et qui sont connus des autres kontakaria orientaux. Il est le seul témoin, en revanche, pour une série d'hymnes de Romanos comprenant surtout des récits de miracles (Possédé, Hémorroïsse, Lépreux, Noces de Cana, Multipliation des pains), mais aussi l'hymne de la Samaritaine, celui des Puissances infernales, des hymnes sur les paraboles (le Riche et Lazare, les Dix drachmes, le 1^{er} hymne des Dix vierges), d'autres sur l'Ancien Testament (Sacrifice d'Abraham, Jacob béni par Isaac), peut-être l'hymne à S. Démétrios ³⁷⁹. Ces pièces pour lesquelles, sauf l'exception mentionnée plus haut, nous n'avons aucun γράφεται, n'ont pas dû être tirées d'un kontakarion, mais d'un recueil d'hymnes de Romanos remis au jour au X^e siècle, et dont le texte souvent altéré métriquement montre qu'il n'était pas destiné au chant liturgique. En dernier lieu, les productions de Gabriel, de l'Abbas et de Joannikios doivent être placées à une époque très rapprochée de la composition de P-Q, peut-être dans le couvent même où il a été copié. En tout cas, la notoriété de ces nouveaux mélodes n'a pas dépassé,

semble-t-il, un cercle assez étroit, et certes ne le méritait guère. Nous ne disons pas: ces derniers mélodes, car il n'y a aucune raison de penser que la production de kontakia se soit arrêtée au XI^e siècle; au contraire, bien des pièces qui se lisent dans les livres imprimés et qu'on cherche en vain dans les kontakaria manuscrits doivent dater d'une époque plus récente que les principaux d'entre eux au moins. C'est au hasard, sans doute, que nous devons de n'avoir pas de recueils plus tardifs.

Nous ne nous dissimulons nullement le caractère fragmentaire et conjectural de la reconstitution que nous avons tentée dans ce chapitre. C'est aux éditeurs à la vérifier et à aller plus loin, en commençant par réunir en un corpus les pièces inédites ou dispersées dans des revues ou des volumes de mélanges difficilement accessibles. On a trop longtemps traité le contenu des kontakaria comme les rois de Naples traitaient les cités romaines enfouies par le Vésuve, soucieux avant tout d'en extraire des objets précieux pour en peupler leurs musées, au risque de saccager l'ensemble. Aussi longtemps que nous ne disposerons pas d'un texte critique de tous les poèmes qui en relèvent, l'histoire du genre restera à écrire.

NOTES DU CHAPITRE 2

=====

1. Cf. la liste des manuscrits utilisés par Pitra, AS I, p. 249.
2. Mais sous une forme tronquée, et affectée aux funérailles des prêtres (Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Athènes, 1927, p. 341-344).
3. Peut-être aussi dans le Crypt. Γ. α. XXV, actuellement réuni au Γ. β. V, dont il forme la première partie. A. Rocchi; Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano (Grottaferrata, 1883), les décrit séparément, pp. 233 (Γ. α. XXV) et 253-255 (Γ. β. V). A propos du premier, il note: " Insunt enim contacia Romani mutilata, integra contra Anastasi et Theodori. "
4. Pitra l'a utilisé dans son édition de cet hymne, AS I, p. 373-377.
5. Editions: Pitra, AS I, p. 466-471; C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° IV, p. 66-71.
6. Editions: Pitra, AS I, p. 499-501; C. A. Trypanis, o. c., n° V, p. 73-77.
7. Un euchologe tardif, l'Athous Lavra Α 105 (XVI^e s.).
8. AS I, p. 532-535. Pitra l'attribue au Stoudite.
9. AS I, p. 535-537. L'hirmos des strophes est Τάχυον (Trois enfants dans la fournaise), et Pitra n'était pas loin de le considérer comme le véritable idiomèle. C'est peu vraisemblable; cependant la pièce est incontestablement ancienne: elle est, avec l'hymne sur S. Romanos que nous éditons au chap. 4, le seul prosomoion de Τάχυον où, comme dans l'idiomèle, les quatre kôla du refrain sont repris au début de la str. 1.
10. Par exemple le kontakion Τοὺς ἱεροὺς καὶ θεοφρόγγους κήρυκας, aux SS. Hiérarques (30 janvier), fête ignorée des kontakaria. Le prooimion est, il est vrai, un simple démarquage du prooimion I de l'hymne de Romanos sur la Mission des Apôtres, dont on s'est contenté de changer trois mots et le refrain (Μηναῖον τοῦ ἱανουαρίου, Athènes, 1961, p. 250). Nous avons relevé dans un exemplaire des Ménées datant de 1408, ~~en~~ le Vat. gr. 779, outre ce fragment, un autre à S. Silvestre (2 janvier): Σὺν ἱερεῦσιν, avec une str. Τῶν μοναστῶν qui est donnée dans P,

f. 141^r, comme la str. 2 de l'hymne Τὸν μετὰ ^{Πέτρου} au même saint, mais dont le refrain différent montre qu'elle n'appartient pas à cette pièce; et un fragment Εὐφημεῖσθω σήμερον sur la Dormition de S^e Anne (25 juillet), qui paraît inédit. Il y a d'autres inédits encore dans le Vat. gr. 787, XIV^e s. (Ménées de mai à août), dans le Vat. gr. 1193, daté de 1563 (Ménées de mars à août), sûrement dans d'autres que nous n'avons pu examiner.

11. Par une erreur regrettable, nous lui avons attribué dans notre édition (t. I, p. 30) la cote A. δ. I, qui est celle d'un lectionnaire du XIII^e s.
12. Cf. A. Rocchi, o. c. (v. la note 3), p. 289-291 (Δ. α. I), 294 (Δ. α. III), 297-299 (Δ. α. V), 300-301 (Δ. α. VI). Ces kontakia sont donnés inexactement comme inédits par Rocchi; en fait, ils avaient tous été déjà publiés par Pitra.
13. Editions: S. Gassisi, Roma e l'Oriente I (1910-11), p. 165-187; C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° XII, p. 141-147.
14. Nous n'en connaissons le contenu que par S. Eustratiadis, 'Ρωμα-νὸς ὁ Μελποδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, ΕΕΒΕ 25 (1955), p. 266-274. Les collaborateurs de l'édition Tomadakis se sont servis, pour les hymnes de l'Incrédulité de Thomas et de l'Ascension, d'une copie fournie par le bibliothé^{caire}~~èque~~ de Lavra, le moine Panté-
léimon.
15. AS I, p. 263-272. L'acrostiche est alphabétique; il manque les strophes correspondant aux lettres Ν-Ψ.
16. Ce Sophronios a signé le Δ. α. V, et on lui attribue aussi le Δ. α. I.
17. C'est du moins l'opinion de Rocchi, o. c., p. 310. - ~~le cas de~~ Le cas de s (Vat. gr. 2008, daté de 1102) est particulier. C'est un exemplaire des Ménées de janvier à avril, dans lequel ont été reliés (f. 172-176) cinq feuillets provenant d'un kontakarion du XI^e s., dont la perte est fort regrettable. Il en subsiste 29 pièces allant du 27 décembre au 24 février, dont le 1^{er} hymne de l'Epiphanie et celui de l'Hypapantè, de Romanos, qui sont les seuls complets. Le texte proche de celui de CV et la présence du saint sicilien Jean Thériste (24 février), inconnu des autres

kontakaria, rendent vraisemblable l'origine italienne de ce recueil.

18. A. Kominis, Λαυθάρον δίφυλλον τοῦ πατριακοῦ κοντακαρίου 212 (Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, Συμμεικτά I, Athènes, 1966, p. 125-137). L'auteur évalue à quatre cahiers l'amputation de la fin du codex. Comme il lui en reste 36, il en aurait donc eu 47. La perte totale correspondrait à 75-80 hymnes. Ce chiffre est vraisemblable, et la comparaison avec A permet un recoupement: pour la partie du calendrier des fêtes fixes où l'on dispose à la fois de A et P, P a deux fois plus de pièces que A; or, dans les parties qui correspondent aux deux lacunes de P, on compte 39 pièces dans A.
19. Avec l'hymne du Jugement dernier, dont les huit premières strophes ont disparu.
20. Cf. la description détaillée de P par M. Naoumidis, dans Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, II, p. γ'-σνς, et celle de Q par P. Nicolopoulos, ibid., p. σνζ'-τνθ'.
21. Tropaire qui sert à la fois à marquer la fin du canon et à accompagner chacun des onze évangiles de la Résurrection qu'on lit tour à tour à l'orthros (matines); en carême, on les appelle φωταγωγικά.
22. Tropaire qui, comme le kontakion, est lié au canon et se dit aux grandes fêtes après la 3e ode.
23. Il y a un autre appendice (f. 276^v-278^v), de la même main que le reste du codex; il comprend trois παρακλητικά à la Vierge. Suit un colophon qui nous apprend le nom du copiste, Nicolas, et un kontakion d'une strophe à S. Nicolas.
24. B contient à peu près autant d'hymnes que D pour les périodes de l'année liturgique où ils n'ont ni l'un ni l'autre de lacune. Or, du 4 avril au 14 juin, il y a 22 pièces dans D. Comme cette période de l'année n'est représentée, en dehors de P, que par des fragments, cela correspond à peu près à un cahier dans B.
25. C'est l'opinion de E. Mioni, Osservazioni sulla tradizione manoscritta di Romano il Melode (Atti V. Congr. Intern. Studi Biz. 1936, I, Rome, 1939, p. 507-513). Il s'appuie sur la commémoration, particulière à B, de S^c Anyasia, S. Théodule et S. Agathopodos, martyrs de Thessalonique.

26. On peut se demander si D ne proviendrait pas des Chalkopratria. On ne trouve pas dans ce recueil la fête de S. Jacques, frère du Seigneur (23 octobre); en revanche, il est le seul à donner un hymne pour la " dédicace de Saint-Jacques ", le 22 octobre. Ne serait-ce pas Saint-Jacques des Chalkopratria, dont la dédicace, d'après certains manuscrits du Synaxaire de Constantinople, se célébrait le 23 ? Cf. P. Janin, La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, 1^{re} partie, T. III, Paris, 1953, p. 254. A, B et D ont été décrits par E. Mioni, I kontakaria del Monte Athos (Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 96², 1936-7, p. 23-85).
27. La suite des pièces dont se compose cet appendice a été brouillée par le déplacement d'un cahier (f. 301-308), qui a été intercalé par erreur au milieu ~~du~~ du Pentèkostarion, coupant en deux l'hymne aux Pères de Nicée. Le foliotage exact a été rétabli au dessous du foliotage erroné.
28. C'est l'hymne Εὐωχία σήμερον, du 13 septembre (dédicace de l'Anastasis).
29. Le dimanche seulement, puisque tout dimanche commémore la Résurrection. L'office dominical tout entier est dit ἀναστάσιμον, et le mot s'est étendu aux tropaires qui accompagnent chacun de ces évangiles: l'exapostilarion (ἐξαποστειλάρια ἀναστάσιμα) et l'éðthinon (ἐὐθινὰ ἀναστάσιμα). Ici, il s'applique encore aux kontakia qui ont pour sujet la Résurrection; on les voit ainsi qualifiés dans J, M et Q.
30. M a été décrit par A. Amfilochij, Kondakarij v Greceskom podlinnike XII-XIIIv. rukopisi moskovskoj Sinodal 'noj biblioteki n° 437, Moscou, 1879.
31. Nous ne savons ce que fait là S. Hiérothée, dont la fête est le 4 octobre.
32. Cette intervention de deux copistes, qui nous avait échappé, a été montrée par N. Livadaras dans sa description détaillée de G (Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, III, p. γ'-ρδ'), suivie de celles de H (ibid., p. 'πε'-ποε') et de J (ibid., p. ροζ'-τιη').
33. Tropaire à la Vierge. Ils sont extrêmement nombreux dans l'office:

chaque groupe de tropaires est suivi d'un théotokion, et en particulier chaque ode du canon.

34. Ce sont des fragments d'hymnes pour le début de l'indiction (1^{er} septembre), à S. Théoctiste (3 sept.), S. Babylas (4 sept.), S. Cyriaque l'anachorète (29 sept.), S. Michel (6 sept.), S. Hiérophane (4 oct., aussi dans G), S. Jacques fils d'Alphée (9 oct.), SS. Côme et Damien (17 oct.), S. Michel (8 nov., aussi dans M), S. Xénophon (26 janv.), S. Théodore Tiron (4 févr., aussi dans M), un proéortion de l'Annonciation (24 mars), des fragments à S. Gabriel (26 mars), S. Jean Climaque (30 mars), S. Onuphre (12 juin), aux Apôtres (30 juin), à S^c Marie-Madeleine (22 juillet), S. Hermolaos (26 juillet), S^c Eudocie (4 août), S. Maxime le Confesseur (déposition des reliques, 13 août), à la S^c Ceinture de la Vierge (31 août, aussi dans MNT).
35. Cela ne veut pas dire qu'il a été copié dans cette ville. Vient-il de Constantinople ? On y trouve, il est vrai, un kontakion original à S. Lucilien (3 juin), martyr de Byzance qui n'est connu que de J et P, et un autre à S. Thérapôn (26 mai), évêque chypriote dont les reliques étaient vénérées à Constantinople; fête et hymne sont seulement dans H et J. D'autre part, plusieurs kontakia spéciaux à HJ sont dédiés à des saints d'Egypte ou du Sinaï: S. Jean Climaque (inconnu des autres kontakaria), S. Pacôme, S. Onuphre.
36. C'est un palimpseste. Cf. A. Mancini, Codices graeci monasterii Messanensis S. Salvatoris, Messine, 1907, p. 215.
37. Pitra, qui l'a publié (AS I, p. 393), l'a cru dédié à S. Grégoire le ~~Thaumaturge~~ Thaumaturge, erreur favorisée par le vague du texte et par le voisinage des deux fêtes: S. Grégoire le Thaumaturge a la sienne le 17 novembre.
38. Pitra indique par erreur le f. 139. C'est 149 qu'il faut lire.
39. Cf. J. Pasinus, A. Rivautella et F. Berta, Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei, Turin, 1749, p. 296. 189 est la cote actuelle, B. IV 34 la nouvelle cote topographique. Les cotes données par Pasini sont 197 et b. III 8 (ancienne cote topographique). Nous avons essayé de reconstituer le folio-

tage originel du manuscrit, dont les feuillets épars ont été numérotés au hasard, mais nous n'y sommes pas entièrement parvenu. Pitra ne s'est servi que partiellement de T, et quand il indique le folio, ce qu'il ne fait pas toujours, il lui arrive de se tromper; les fautes d'impression sur les chiffres sont malheureusement très nombreuses dans les AS.

40. Comme on connaît, grâce à V, les pièces qui manquent à C dans cette lacune, on peut essayer d'évaluer la place qu'elles occupaient à l'aide des pièces de même hirmos qui figurent dans les parties conservées du recueil. Il semble que leur texte ait pu tenir dans deux cahiers.
41. C est décrit par Pitra, AS I, p. 663-673, sous le titre: Tropologium Corsinium.
42. Dans l'hymne de l'Incrédulité de Thomas, str. 8, v. 1¹, le texte de V est: 'Ιοὺ ἤσκησα - κἀγὼ σιωπήν. Dans C, le texte était 'Ιδοῦ, ~~αὐτοῦ~~ (leçon adoptée par Pitra), mais la lettre δ a été effacée. Sophia Papadimitriou (Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, III, p. 120) voit là la preuve que V a été copié directement sur C: le copiste de C avait écrit 'Ιδοῦ, mais le δ s'était effacé accidentellement, de sorte que le copiste de V a lu et écrit 'Ιοῦ. En fait, la disparition de δ n'est pas fortuite: la lettre a été manifestement grattée. 'Ιοῦ, qui n'est pas une faute (il s'agit de l'exclamation de douleur bien connue dans la langue du théâtre attique), était bien la leçon du modèle commun à C et V; le copiste de C a écrit 'Ιδοῦ par inadvertance, et il a corrigé en se relisant.
43. H. Hunger (Katalog der griechischen Handschriften der Oesterreichischen National Bibliothek, Supplementum Graecum, Vienne, 1957, p. 66-67) date V des environs de 1100.
44. Hymne Προφήτης Θεοῦ, qu'on retrouve au 14 juin, toujours dans J, pour le prophète Elisée. Le texte ne convient qu'à Moïse.
45. Hymne Τὸν εὐκλεῆ καὶ ἱεράρχην, qui est en réalité un hymne à S. Grégoire d'Arménie, 30 sept. (ACJM), comme en fait foi le jeu de mots γρήγορον-Γρηγόριον qui orne le prooimion.
46. Hymne 'Αρχιστράτηγε Θεοῦ, en réalité un hymne à S. Gabriel. Il aurait dû trouver place au 26 mars, date que ne lui assigne aucun kontakarion.

47. Hymne 'Ο ἐν οὐρανοῖς προβλέπων, dont il reste deux str. formant l'acrostiche AP ('Αρσενίου?). H l'a au 8 novembre.
48. Hymne Τὸν ἀληθῆ καὶ θεοφόρον μάρτυρα, remployé dans J pour S. Irénarque, 28 novembre. Un jeu de mots sur σφύζων (str. 1) et une allusion à l'exploit de Sôzon coupant une main à la statue d'or d'Artémis (str. 3) montrent que cette pièce est bien destinée à S. Sôzon.
49. Hymne Τὸ σῶμα τὸ σόν, dédié à S^e Pélagie, 8 octobre, dans ADJMP. Le thème des deux légendes est le même: une pénitente qui se déguise en homme pour embrasser l'état monastique. S^e Pélagie, qui est la plus connue des deux saintes, est probablement la vraie destinataire de l'hymne. Il est plus curieux de le retrouver dans les Ménées imprimés pour S^e Matrona (9 nov.), attribution ignorée des kontakaria.
50. Hymne 'Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος, dont nous avons parlé plus haut (n. 13), et qui n'existe au complet dans aucun kontakarion.
51. Hymne Τῆς πλάνης τειμών, dont l'acrostiche est ΓΡΗ dans AD (ΓΡΟ dans G). Sur ce Grégoire, v. au chap. 1, p. 48.
52. Hymne '὘ν τῇ ἀθλήσει σου, qui a été remployé dans l'appendice de J pour S. Phocas, évêque de Sinope (dédoublement de S. Phocas le Jardinier), 22 juillet. Ce changement de destination n'est pas un des moins curieux; il est vrai que la strophe est différente.
53. Hymne Μαρτύρων Χριστοῦ, dont l'acrostiche est ΑΡΞ dans A.
54. Le 2^o septembre est le dies natalis; le 8 mai commémore la découverte, dans le tombeau du saint à Ephèse, d'une cendre miraculeuse appelée " manne ".
55. Même prooimion (mais strophe et refrain sont différents) que le kontakion commun à S. Lucien d'Antioche, 15 oct. (J), SS. Akepsimass et cpp., 3 nov. (DGM), S. Mercure, 25 nov. (NP) et S. Callinicos, 29 juillet (HJ). V. la note 64.
56. ~~Ὁ ἅγιος ἄνθρωπος~~ Hymne Οὐρανοδόμος 'ἡ τοῦ αἰωνίου δεσμοῦ, qu'une main tardive a ajouté sur le dernier feuillet de M.
57. V. la note 45.
58. Hymne Πάντα πόνον σήμερον, remployé pour S. Cyriaque de Jérusalem, 31 oct. (J) et S. Gordios, 3 janvier (J). V. au chap. 5, p. 452-3.

59. Hymne τῶν ἀρετῶν ἐν σταυρῷ, placé dans G après le 24 février, sans date.
60. V. la note 49.
61. Les Grecs distinguent - avec raison, semble-t-il - Jacques, fils d'Alphée, qui est un des Douze, et Jacques, frère du Seigneur, qui est Jacques le mineur. Les Latins les confondent. Le troisième est S. Jacques le Majeur, fils de Zébédée.
62. Bel exemple de remploi abusif. Le leçon de J (où la pièce figure dans l'appendice) qualifie ces saints de ἅγιοι πατέρες. Il s'agit sûrement de trois patriarches de Constantinople, tous trois du Ve s. : Maxime ou Maximien (431-434), Anatole (449-458), Gennadius I (472-489), que le synaxaire de Constantinople mentionne au 20 novembre en leur adjoignant Proclo (434-446). Mais l'hymne a été écrit en réalité pour un groupe de martyrs; de fait, on le retrouve dans M, à cette même date du 20 novembre, et dédié aux martyrs de Nicée Eustathe, Thespésios et Anatole.
63. Trois Anastasie figurent dans le synaxaire comme dans les kontakia; une seule est historique, la martyre de Sirmium honorée le 25 décembre dans le martyrologe hiéronymien. Les incertitudes de sa légende ont entraîné un premier redoublement: Anastasie la Guérisseuse (plus exactement la " Désempoisonneuse ", Φαρμακολύτρια), épouse de Publius, martyrisée à Rome sous Dioclétien, a été distinguée d'Anastasie, vierge romaine martyrisée sous ~~Valérien~~ Valérien. Ce redoublement semble d'origine grecque. La première Anastasie a sa fête en Orient le 22 décembre, la seconde le 29 octobre. Celle-ci s'est redoublée à son tour; l'Anastasie du 12 octobre a dans le synaxaire une légende presque identique à celle du 29.
64. Hymne τὰ θεῖα σοφέ, qu'on retrouve au 3 novembre pour les SS. Akepsimas et cyp. (DGM), au 25 novembre pour S. Mercure (NL), au 29 juillet pour S. Callinicos (HJ), et en partie au 27 septembre pour S. Callistratos (cf. n. 55). Le texte est très vague et pourrait convenir à n'importe quel martyr, pourvu que son nom ait quatre syllabes. Cependant la priorité de S. Akepsimas est peu probable: il n'est question dans le texte que d'un seul martyr.

65. Dédoublément des célèbres thaumaturges fêtés le 1er novembre et le 1er juillet.
66. Hymne Μαθητῆς γενόμενος, dont on retrouve un fragment dans J, dédié à S. Matthias (9 août), sûrement à tort, puisque le refrain est: τὸ θεῖον γράψας Χριστοῦ εὐαγγέλιον.
67. C'est André de Crisic, martyrisé en 766; les guérisons opérées dans son église sont attestées par un pèlerin russe (cf. P. Janin, Géographie, p. 29).
68. C'est sûrement sa destination primitive. Cet hymne (Ὁς φωστῆρα ἄδυτον τοῦ νοητοῦ) a été remployé dans T pour S. Hilarion le Jeune, 28 mars.
69. V. la note 26.
70. Hymne Ὁς μαθητὴν λαμπρότατον, qu'on retrouve dédié à S. Jude dans H (22 mai) et J (19 juin), et, en partie, à S. Jacques fils d'Alphée (9 octobre) dans J.
71. Hymne Φωτοβόλοις λάμψεσι λαμπρυνόμενος, remployé par J pour S. Etienne le Sabaïte, 28 octobre.
72. Hymne Πολιτὴν κητῶμενος. J ajoute au prooimion et à la strophe une autre strophe provenant de l'hymne de Paul.
73. En fait cet hymne, comme l'indiquent les premiers mots du prooimion (Ἐορτὴν μεθώρτιον)^(21c), est un méthéortion, qui devrait être daté du 27.
74. V. la note 71.
75. Hymne Ἐν σαρκὶ ὡς ἄγγελος, qui sert ~~aussi~~ aussi dans les livres imprimés pour S. Jean Cassien, 29 février.
76. Le prooimion de cet hymne: Ἡ παρθένος σήμερον τὸν πτερνιστὴν, vient de l'hymne à S^e Anastasie la Φαρμακολύτριά (22 décembre) donné par CVG; l'allusion à la fête de Noël montre que c'était bien là sa destination primitive. La str. Y donnée par J ne se retrouve pas dans les autres témoins.
77. V. la note 58. Cyriaque est le personnage mythique qui, après avoir révélé à l'impératrice Hélène l'endroit où la croix était enterrée, aurait abandonné le judaïsme et serait devenu évêque de Jérusalem; il est nommé le 28 octobre et le 21 mars dans le Synaxaire de ~~Constantinople~~ Constantinople. Cf. notre édition de

L'hymne de Romanos sur l'Adoration de la Croix, t. IV, p. 318-9.

78. Le 4 novembre dans A. Il ne reste que le prooimion dans J.
79. V. la note 64.
80. C'est l'hymne Ούρανοδρόμος 'Ηλιοῦ ἐφάνης δεύτερος, ajouté sur le dernier feuillet de M, de la même main qui a copié l'hymne Τοῦ αἰωνίου δοξασμοῦ à S. Cyriaque l'anachorète (v. note 56).
81. Hymne 'Αρχιστράτηγε Θεοῦ, que A donne au 6 septembre.
82. Cette pièce a le même prooimion et le même refrain que l'hymne 'Αρχιστράτηγε Θεοῦ. Aux lettres ΑΒΓΔΕ de l'acrostiche, C ajoute la str. 1 de l'hymne du pseudo-Romanos. Le texte est assez déconcertant: c'est une prière où il n'est question de l'archange Michel et des anges que dans la str. 1. L'hymne ne convient donc guère mieux à la fête que celui du pseudo-Romanos.
83. Cette pièce a le même prooimion que le prooimion de l'Annonciation 'Ασπαμάτων τάγματα; le refrain et les str. ΑΟ sont différentes.
84. On le trouve aussi dans M au 10 décembre, pour un autre S. Ménas qui n'est du reste qu'un dédoublement de celui du 11 novembre. C'est l'hymne 'Ὡς εὐσεβείας μάρτυρας... ἡ ἐκκλησία. Le destinataire véritable est le saint du 10 décembre, dont les compagnons sont nommés dans le prooimion.
85. Le 27 janvier est la date du retour des cendres.
86. Remployé dans J pour S. Jacques fils d'Alphée, 9 octobre.
87. L'acrostiche complet avec le nom de l'auteur est donné par le lemme de P.
88. V. la note 62.
89. Hymne Τὴν νυμφευθεῖσαν, dont J n'a que le prooimion.
90. Hymne Χορείαν σεπτήν ἐνθέως. Dans G, il est copié dans la marge, d'une main qui n'est celle d'aucun des deux copistes.
91. Aujourd'hui le 24.
92. Hymne 'Εκκλησίας ἄσειστοι καὶ θεῖοι πύργοι, dont il reste trois strophes formant l'acrostiche ΑΡΣ.
93. V. la note 64.
94. Hymne 'Ὡς ἀρετῶν ὑπόθεσιν, remployé par J pour S. Raboulas, 18 décembre. Cf. chap. 5, p. 452.
95. V. la note 48.

96. Hymne Τὸν τῆς ἀνδρείας ἐπώνυμον, composé d'un acrostiche alphabétique suivi de: ὁ αἶνος τάλα, soit 34 strophes. Les témoins orientaux, P excepté, ne donnent que des fragments tirés de la seconde partie de l'hymne; dans CV, au contraire, on n'a que des strophes de la série alphabétique. Dans P, les deux moitiés de l'hymne sont séparées, avec deux lemmes différents. Il est probable que cette division est ancienne; mais le style de ces deux morceaux, qui ont le même refrain, montre qu'il s'agit d'un seul hymne.
97. Hymne Πρωτοδότοις λάμψεσι, dont il reste trois strophes IOΦ.
98. Hymne Ἡ ἐν βασάνοις, dont G n'a que le prooimion.
99. Hymne Τὸν βίον εὐσεβῶς ἐπὶ γῆς. V. la note 209.
100. V a le prooimion de cet hymne (Τὸν ναόν σου ἄγιον), sans strophe.
101. Hymne Ἰωαχεὶμ ὁ ἱερός, dont il reste trois str. formant l'acrostiche ΓΕΘ. Dans JM, il y a un autre prooimion, Τὴν πρὸς ἀνθρώπους, dont le refrain est différent; mais on ne peut être sûr qu'il n'appartient pas à l'hymne, car dans chaque témoin, le refrain des strophes est le même que celui du prooimion.
102. V. la note 84.
103. Hymne Τὰ ἄνω προῶν τῶν κάτω μεθιστάμενος, en réalité un hymne à S. Syméon Stylite le Jeune, 24 mai (dans CVJMNT).
104. Hymne Ὁ τῆς δόξης ἥλιος, dont il reste 3 strophes formant l'acrostiche ΑΡΣ.
105. Hymne Ἐκ λάκκου τῶν λεόντων. Les deux seules strophes conservées de cette pièce ancienne et intéressante forment l'acrostiche ΗΛ.
106. Dans T, cet hymne est réparti entre les deux dimanches qui précèdent la Nativité: le prooimion I et sept str. au dimanche des SS. Aïeux, le prooimion II et quatre autres str. au dimanche des Pères.
107. V. la note 94.
108. Hymne Ἀποστόλων σύνθρονος. V. la note 204.
109. Hymne Παρθενίας κάλλεσιν, qu'on retrouve, avec des variantes plus ou moins importantes et des strophes originales, dans M pour S^e Irène de Corinthe, 16 avril; dans HJ pour S^e Irène de Thessalonique, 5 mai; dans ABNP pour S^e Marine, 17 juillet, qui est peut-être sa première destinataire.
110. V. la note 76.

111. Hymne Τῶν σὺν Ἀβραάμ, donné dans A comme proéortion de la Nativité.
112. Hymne Εὐφραίνου βηθλεέμ, donné dans A et M comme proéortion.
113. Hymne Ὁ πρὸ ἑωσφόρου, (2^e hymne de la Nativité), qui dans M a été ajouté au début par une autre main, tardive. Dans P, la date n'est pas précisée.
114. Hymne Κατεπλάγη Ἰωσήφ (3^e hymne de la Nativité). Maas-Trypanis le donnent comme hymne de l'Annonciation. Il n'est pas impossible que ce soit là sa destination primitive, mais cela n'est confirmé par aucun témoin.
115. Hymne Ἐν τῇ Βηθλεεμ ὁρῶντες, dont l'acrostiche est: τῶν ἐπιλ(οχί-ων ἡ φῶη), d'après le lemme de P. C'est une réfection, sur les hirmoi très populaires Τὰ ἄνω ζητῶν-Τράνωσον, du 2^e hymne de la Nativité, de Romanos, dont l'hirmos est rare (cf. P. Maas, Umarb., p. 584).
116. Associés en tant qu'ancêtre, père putatif et " frère " du Christ.
117. Hymne Εὐφροσυνης σήμερον, le seul des trois qui semble avoir été réellement écrit pour ce jour. Les trois str. données par J sont différentes de celles qu'ont les autres témoins.
118. Hymne Τὴν τῶν ἀνόμων παρουσίαν, dont l'inauthenticité ne me paraît pas certaine (v. chap. 5, p. 523-4). Le 2 août commémore la déposition des reliques.
119. Hymne Πρῶτος ἐσπάρης, qui est un faux certain.
120. Hymne Ὁ δεσπότης χθὲς ἡμῖν, publié par Pitra (AS I, p. 386-388) comme oeuvre de Joseph, parce que l'acrostiche dans T, qui en a gardé six strophes, est: ΩΔΗΟΣΤ.
121. Si étrange que cela puisse paraître, cette pièce (Ὁ τῶν ὅλων κύριος) a pour sujet à la fois le saint et la fête. /
122. Hymne Ἡ ὁγδοὰς λάμψασα, que J affecte à S. Silvestre, le 2 janvier. Mais le prooimion fait allusion à la fête du 8^e jour après la Nativité; c'est donc un hymne du 1^{er} janvier.
123. Hymne Ἰορδάνου ῥεύμασι, dont J n'a que le prooimion sans strophe.
124. V. la note 58.
125. Litt. " les 70 apôtres " (fêtés aujourd'hui le 5). Ce sont les disciples que le Christ envoie devant lui dans Luc 10, 1-20. Leur
 / C'est aussi le cas de certaines homélies (cf. BHG, n° 264, 262, 262n)

liste, qu'on trouvera dans le synaxaire, a été formée à l'aide de noms cueillis dans le texte du Nouveau Testament.

126. Hymne Τὴν σωματικὴν σου παρουσίαν (2e hymne de l'Epiphanie).
127. Hymne Τῆς κολυμβήθρας τὰ τέκνα (Aux nouveaux baptisés).
128. Hymne Πευτευμένος ἐν αὐλαῖς, qu'on retrouve dans P, ajouté par une main tardive (XIVe s.?) pour S. Théoctiste, 11 juin.
129. Nous avons cherché en vain l'identité de cet ὄσιος πατήρ.
130. Cette pièce, Ἀναβὰς ὡς ἥλιος, est unique en son genre: l'acrostiche englobe le prooimion, formant avec les trois strophes le mot ΑΣΜΑ.
131. V. la note 137.
132. Hymne Ἀβυσσον ἡμῖν δογμάτων. Dans J, on le retrouve au 18 mars, pour S. Cyrille de Jérusalem; dans A aussi, mais A a gardé le nom de Cyrille d'Alexandrie dans le lemme, ce qui trahit le remploi.
133. Hymne Τὸν θεῖον μαθητὴν, dont l'acrostiche est: φῶς εἰς τοὺς δύο. bien que dans B il ne soit dédié qu'à S. Timothée.
134. Hymne Τῆς εὐσεβείας τὸν κήρυκα, dont les deux str. forment l'acrostiche ΣΥ (Syméon?).
135. En fait, les deux hymnes sont adressés à S. Clément d'Ancyre seul; ce sont les lemmes de tous les témoins, sauf B pour l'hymne de Jean et P pour le fragment anonyme, qui ajoutent S. Agathangélos.
136. Le 30 janvier dans T.
137. Hymne Ἐν τῷ ὕψει κύριος, en réalité un hymne à S. Antoine, 17 janvier. Le texte du prooimion (hirmos: Ἐπεφάνης σήμερον) est, dans l'hymne à S. Antoine: Ἐν τῷ ὕψει κύριος - τῆς ἐγκρατείας - ἀληθῆ σε ἔθετο - ὥσπερ ἀστέρα ἀπλανῆ - φωταγωγοῦντα τὰ πέρατα - θαυματοφόρε - Ἀντώνιε ὅσιε. Pour S. Xénophon, dont la femme et les deux fils entrèrent en religion, on a: Ἐν τῷ οἴκῳ κύριος - τῆς ἐκκλησίας - ἀληθῆ σε ἔθετο - ὥσπερ ἀστέρα ἀπλανῆ - σὺν τῇ συμμίῃ καὶ τέκνοις σου - πάτερ ἑενοφῶν - φωτίζων τὰ πέρατα. Le remploi se trahit à l'incohérence de la métaphore (un astre a sa place au ciel et non dans une église) et à l'accent faux dans l'avant-dernier kôlon, qui devrait avoir la forme υυυ-υ . On voit que, en ce qui concerne les remplois, l'autorité de P lui-même n'est pas assurée.

138. Hymne *Ἐπεμνημόσιος*, dont l'acrostiche est *ΑΡ* dans *M*, *ΑΕΝΥ* dans *D*.
Il pourrait être d'Arsénios.
139. Le 30 janvier dans *B*.
140. Hymne *Τριαδικῇ στεφφότητι*. Dans *P*, qui en a conservé le plus long fragment (trois strophes), l'acrostiche est: *ΙΘΑ*.
141. Purification de la Vierge, ou Présentation du Christ au Temple.
Une erreur déplorable nous a fait écrire: " Présentation de la Vierge " dans notre édition, t. II, p. 173.
142. C'est le vieillard du Temple qui " reçut Dieu ", c'est-à-dire qui prit l'enfant Jésus dans ses bras. Sa fête sert de méthéortion à l'Hypapantè, de même que la synaxe de la Vierge (26 déc.) pour la Nativité, la fête de S. Jean-Baptiste (7 janvier) pour l'Epiphanie, celle de l'archange Gabriel (26 mars) pour l'Annonciation.
143. La date actuelle est le 8 février. Le 8 juin est l'anniversaire d'une translation.
144. Hymne *Πίστιν Χριστοῦ* (1er hymne à S. Théodore). Le dédoublement de S. Théodore n'est pas antérieur au IX^e s. On a dû alors distribuer entre les deux saints et leurs quatre fêtes les sept hymnes qu'on possédait, d'une manière différente selon les *kontakaria*. En général, l'hymne *Πίστιν Χριστοῦ* a été attribué à S. Théodore Tiron par les témoins orientaux, mais non par les italiens, qui ignorent ce dernier saint.
145. Hymne *Ἀνδρείῳ ψυχῆς τὴν πίστιν*, qui a le même prooimion et le même refrain que celui de Stéphanos. V. chap. 1, p. 39.
146. Hymne *Ἐνδιατρίψας χάριτι ἱεραρχίας*. Dans *P*, qui en a gardé 6 str., c'est un hymne à S. Blaise. Comme les deux fêtes se suivent dans le calendrier, je ne sais pas auquel des deux saints il est attribué dans *T*, où le lemme est illisible. Dans les *Ménées* imprimés, il sert encore pour S. Paul le Confesseur (8 mars) et pour S. Basile de Parion (12 avril). La priorité de S. Blaise est très probable, car le prooimion qualifie le saint de " hiérarque ", titre beaucoup plus fréquemment appliqué à un évêque qu'à un simple prêtre comme était Charalampos.
147. Hymne *Ἱεροσύνης χρίσματι*, dont *P* a seulement le prooimion.
148. Au 12 février, *P* renvoie au 18; mais au 18 il n'y a rien.

149. Cette pièce est hybride, formée d'un prooimion original (Τῆς τιμίας κύρις) et d'une strophe de l'hymne 'Ο Ἡρώδης πρόδρομος (25 mai et 29 août).
150. Hymne Εὐσεβείας δόγματι. Les trois strophes conservées par P forment l'acrostiche ΒΑΣ. V. chap. 1, p. 111
151. Hymne Πόθω τοῦ Χριστοῦ. Le lemme de P l'attribue à S. Acace de l'Echelle, le héros bien connu d'un récit rapporté par Jean Climaque (Κλίμαξ, IV, 40; éd. P. Trevisan, Turin, 1941, p. 185-189), qui a sa fête le 26 novembre. Mais en marge, on a ajouté les mots: τοῦ θεοῦ Λάτρου (f. 198^v). Acace du Latros, inconnu des synaxaires, est mentionné dans le cod. Paris. Coislin 361 (XIII^e s.), au 3 janvier (cf. S. Eustratiadis, 'Αγιολόγιον τῆς ὁρθοδόξου ἐκκλησίας, Athènes, s. d., p. 21). D'où qu'elle vienne, l'identification de ces deux Acace paraît arbitraire.
152. Hymne 'Ὡς πυρίνῳ ἄρματι, affecté à S. Théodore Sycéote (22 avril) par ADGJMNPT. J l'a donc deux fois. Le destinataire est sûrement S. Théodore: la str. 2, que n'a pas J, fait allusion aux guérisons miraculeuses ^{opérées par le,} ~~du~~ saint, ce qui ne peut s'appliquer à S. Porphyre.
153. Hymne 'Η τοῦ Χριστοῦ τετραμένη τῷ ἔρωτι, qui est dédié en fait à S^c Irène de Thessalonique, 5 mai. La sainte y est qualifiée de vierge, ce qui ne convient qu'à S^c Irène. Le seul hymne authentique à S^c Eudocie, qui était une pécheresse repentie, est celui du 4 août (v. la note 222).
154. L'Isaurien ou le Jardinier; ils sont tous deux fêtés le 5 mars. Du reste, la question des différents saints Conons est très embrouillée; v. la note 200.
155. Hymne Τὸν ἀπὸ βρέφους Κυρίῳ ἀνατεθέντα. C'est un remploi - et qui n'est pas des moins curieux, car il n'y a vraiment aucun rapport entre les deux saints - d'un hymne dédié en réalité à S. Epiphane de Salamine, 12 mai (DP).
156. Ce saint ne paraît pas avoir d'hymne propre. L'hymne "αβυσσον ἡμῖν est affecté dans DGP à S. Cyrille d'Alexandrie, 18 janvier. Pour A, v. la note 132.
157. Hymne Τῷ ἀρχαγγέλῳ Γαβριήλ, dont le prooimion Il, Οὐ παυόμεθα, se

retrouve dans V comme prooimion II de l'Acathiste.

158. Hymne Ἀσωμάτων τάγματα du 8 novembre (v. la note 83).
159. Seule pièce à figurer en entier dans tous les kontakaria qui l'ont conservée.
160. V. la note 68.
161. Hymne Βασιλέως πρόσταγμα, écrit en réalité pour S. Basile d'Amasée, 26 avril (AJMT). J l'a donc deux fois. Les quatre premiers kôla du prooimion sont: Βασιλέως πρόσταγμα - καταφρονήσας - βασιλείας ἔτυχες - τῆς οὐρανίου, βασιλεῦ. Dans la version adaptée à S. Antipas, le mot βασιλεῦ a été remplacé par Ἀντίπα, ce qui supprime le jeu de mots sur le nom de Basile et déplace le dernier accent du kôlon 2^e.
162. V. la note 109.
163. Hymne Τὸν τῆς νίκης στέφανον, en réalité dédié à S. Nicéphore de Constantinople, 2 juin, dans AJ (qui l'a deux fois) MT. Dans la str. 2, il est dit expressément que le saint est né dans la nouvelle Rome et qu'il a été moine, ce qui correspond bien à ce qu'on sait de Nicéphore. Et surtout, on lit dans la même strophe: Ἐν χοροῖς πατριαρχῶν - σύνθρονος ἦρθη.
164. L'attribution au Stoudite de ce fragment de trois strophes: Γνωρισθεῖς ἐκ σπαργάνων, provient des lemmes de CV; elle est rendue très probable par le fait que l'hirmos (Τῷ θεῷ ἀπὸ μήτρας) est de lui et n'a guère été employé que par lui.
165. V. la note 152.
166. Les pièces de H antérieurement indiquées viennent du supplément qui commence au f. 61.
167. C'est l'hymne Τῇ δυνάμει τοῦ σταυροῦ (P) qui est douteux; l'hymne Ἡ φωτοφόρος (MP) est faux. V. au chap. 5, p. 497-8 et 525.
168. L'hymne Γεωργηθεῖς ὑπὸ εὐεῦ se trouve dans N et P; l'hymne Ἐν τῇ δυνάμει σου, dans C et V. Tous les autres témoins ont le prooimion du premier suivi d'une ou de plusieurs strophes du second. La confusion entre les deux pièces était d'autant plus facile que l'une des deux semble bien être une réfection de l'autre; ce qui est bizarre, car elles sont toutes les deux écrites sur le couple d'hirmoi: Ὁ ὑψωθεῖς - Τῇ Γαλιλαίᾳ.

169. Hymne Τοῦ Πέτρου δειχθεῖς φρεσία, dont N et P ont seulement le prooimion.
170. V. la note 161.
171. Ζωσιμᾶς et non Ζώσιμος. Comme, en outre, il est qualifié d'ὁσιος πατήρ dans le lemme, ce ne peut être que le Zosime qui rencontra S^c Marie l'Egyptienne dans le désert au-delà du Jourdain. Mais la date du 28 avril est inconnue des synaxaires, qui indiquent tantôt le 4 avril, tantôt le 5.
172. Celui qu'on appelle Jacques le Majeur en Occident.
173. Hymne Ὁρθόδοξίας φτεύσας τὰ δόγματα, qui, dans A et J, est divisé en deux groupes de strophes attribués, l'un au 18 janvier, l'autre au 2 mai.
174. Hymne Ἰεράρχαι μέγιστοι, qui n'a rien à faire au 2 mai, puisqu'en réalité il célèbre à la fois le retour d'exil de S. Athanase et S. Cyrille d'Alexandrie.
175. Hymne Ἡ τοῦ Χριστοῦ τετραμένη, remployé par JT pour S^c Eudocie, 1^{er} mars (v. la note 153).
176. V. la note 109.
177. Hymne Ὑψωθεὶς ἱεράρχα. De quel Dométios s'agit-il ? L'hymne lui attribue deux compagnons, ce qui convient à S. Dométios de Parthes (lieu non identifié près de Cyr), qui aurait été lapidé sous Julien avec ses deux disciples. Mais la légende raconte aussi qu'il s'était fait ermite pour échapper à l'ordination sacerdotale, or le prooimion le qualifie de ἱεράρχης. D'autre part, la date du 7 mai n'est pas attestée. On sait que l'histoire de S. Dométios est très embrouillée: il a existé deux ermites de ce nom qui ont été confondus, et qui d'ailleurs ne sont connus que par des légendes sans valeur historique. La date du 7 août, donnée par AHJN, est bien celle de S. Dométios de Parthes.
178. Le 7 mai dans H.
179. Hymne Ἱεραρχῶν τὴν θαυμαστὴν συνωρίδα. L'acrostiche des trois strophes conservées par P est: ΩΗΦ.
180. Hymne τὰ φινότατα. La mention: στοῦδ(ίρου) est dans la marge de C, de la main du copiste.
181. V. la note 155.

182. Hymne Φαιδρόν σου τὸν νοῦν, qui n'a que S^e Glycérie pour sujet; S. Méthode a été ajouté dans le lemme de M.
183. Hymne Ὡς ἀστέρα ἔκλαμπρον, qui a dans D trois strophes formant l'acrostiche: ΕΥΘ (Euthyme ?).
184. V. la note 70.
185. Hymne Τὰ ἄνω ποθῶν τῶν κάτω μεθιστάμενος. V. la note 103.
186. Hymne Ὁ Ἡρώδης πρόδρομε, que D donne à la fête de la Décollation, le 29 août.
187. Hymne Προφῆτα θεοῦ καὶ πρόδρομε, dont T partage les quatre strophes entre la fête du 24 février (1^{ère} et 2^e Inventions) et celle du 25 mai.
188. V. la note 163.
189. V. la note 145.
190. Et dans B, pour S. Théodore Tiron, au 1^{er} samedi de carême.
191. Hymne Ἀβυσσὸν ἡμῖν, réparti dans D entre le 18 janvier et le 9 juin (v. la note 132).
192. V. la note 128. La mémoire de S. Théoctiste est au 3 septembre. Mais cette pièce, copiée tardivement dans l'intervalle correspondant aux str. IQ de l'hymne de Joseph à S. Barthélemy, qui ont été laissées en blanc, n'est probablement pas à sa place dans l'ordre du calendrier.
193. Le 10 juin dans P.
194. Hymne Ἀνδρείῳ (ou Ἀγνεῖῳ) ψυχῆς ἐνθέως, qui est en réalité dédié à S. Dios, 19 juillet (ADJNP; A l'a donc deux fois). Dans les Ménées imprimés, il sert aussi à S. Bassien, 10 octobre. Le prooimion est un pastiche du prooimion commun aux hymnes de Stéphanos et du Stoudite à S. Théodore Stratélate (v. la note 145). Le texte fait allusion à la découverte miraculeuse d'une nappe d'eau qui permet d'alimenter le couvent fondé par le saint (à Constantinople). Il n'y a rien de tel dans la vie de S. Onuphre, qui vécut toujours en anachorète. Il serait du reste bien étonnant que le fondateur d'un des plus anciens couvents de la capitale n'ait pas eu de kontakion propre, alors que S. Onuphre en aurait trois.
195. V. la note 44.

196. Cette date est propre à P et ne se retrouve pas dans les synaxaires.
197. V. la note 70.
198. L'hymne de Romanos Τοὺς ἀσφαλεῖς n'a pas été composé pour S. Pierre et S. Paul, mais pour tout le corps des apôtres. La date exacte est donc celle qui est donnée par CV.
199. ^{hymne} / Ἡ τῶν ἀποστόλων πανσεβάσμιος ^{ἐν}δυάς, dont l'acrostiche est: ΕΙΣ ΠΕ- ΤΡΟΝΝ ΚΑΙ... C'est donc un hymne du 29 juin. Il est curieux que C et V le donnent comme un hymne aux Apôtres (30 juin), alors que pour le 29 ils n'ont rien.
200. Hymne Τὸν ἐν ἀσκήσει θερμότατον, qui mentionne le fils du saint, martyrisé avec lui; donc il s'agit de S. Conon d'Iconium, pour la fête duquel les synaxaires indiquent le 5 et le 6 mars, le 3 et le 4 juin. Mais dans sa Passion, son fils s'appelle aussi Conon. L'hymne célèbre-t-il deux saints dont la fête tombe le même jour, mais qui n'ont pas d'autre rapport entre eux ? Il est certain que l'expression: τὸν ^{ἐν}ἀσκήσει θερμότατον, qui désigne Aristée, est étrange pour un enfant de douze ans. D'autre part, je ne connais aucun saint Aristée.
201. Hymne Σαλπίσας τρανῶς, qui paraît exister en deux rédactions, celle de AHJMT (str. ΗΣΑ) et celle de DNP (str. TAT).
202. V. la note 52. On voit que M a interverti les deux pièces par rapport au reste de la tradition.
203. Hymne Φωταυγῆς ὡς ἥλιος, dont il ne reste plus que le lemme dans H.
204. C'est un pastiche de l'hymne de Joseph à S. Ignace d'Antioche, 20 décembre: Ἀποστόλων σύνθρονος.
205. Hymne Ὁ τῷ κράτει. Le nom de Théodore, que Pitra (AS I, p. 366) identifie avec le Stoudite, est donné par le lemme et non par l'acrostiche.
206. V. la note 109.
207. Hymne Κρατυνθεῖς ὑπερτάτως. L'acrostiche est ΤΟΥ ΑΣΟΤΑ, et le nom du Stoudite est inscrit en marge.
208. V. la note 194.
209. Hymne Τὸν βίον εὐσεβῶς ἐκτελέσαντες, pastiche de l'hymne de Syméon à S. Sabas, 5 déc.: Τὸν βίον εὐσεβῶς ἐπὶ γῆς. P donne en plus un

prooimion sans strophes, Τὸν ἐν σαρκὶ ἀναφανέντα (hirmos: Τοὺς ἀσφαλεῖς), qui a à peu près le même refrain que l'hymne de B, Τοὺς ἐν ἀσκήσει λάμπαντας (hirmos des str.: Τράνωσον). Il pourrait donc bien être un prooimion II de l'hymne de B.

210. On trouve aussi dans A un prooimion sans strophes, Χριστὸν ἐπὶ γῆς (hirmos: Τὰ ἄνω ζῆτῶν), ajouté dans la marge, d'une autre main.
211. 22 juillet dans P, sans date dans B et J. La date actuelle est le 23.
212. V. la note 52.
213. Je n'ai trouvé nulle part mention de cette fête et de ce sanctuaire.
214. Hymne Προγόνων Χριστοῦ, dédié à S^c Anne seulement dans JM (ce correspond à son contenu); à S^c Anne et S^c Eupraxie dans NP; à S^c Anne, S^c Eupraxie et S^c Olympias dans AD.
215. Hymne Τὸν ἀπὸ γῆς θεοπρεπῶς, dédié à S^c Anne dans D; à S^c Anne, S^c Eupraxie et S^c Olympias dans P. Le texte du prooimion mentionne S^c Eupraxie.
216. Au 26 juillet dans D.
217. Hymne Τὸν ἐν τοῖς ἄθλοις ἀήτητον, dont l'acrostiche est OPEΣ.
218. V. la note 64.
219. Ce groupe, ainsi que celui du 28, est formé de quelques-uns des 70 envoyés qui sont fêtés le 4 ou le 5 janvier.
220. V. la note 118.
221. V. la note 119.
222. Hymne Ἐκ τοῦ βυθοῦ. C'est la martyre du 1er mars (v. la note 153); on fête le 4 août la translation de ses reliques. Le Συναξαριστής de Nicodème ^{l'isariote} indique au 4 août une autre S^c Eudocie, apôtre des Perses et martyre. Notre hymne ne peut lui être dédié, car le texte fait allusion à la conversion d'Eudocie, qui avait mené une vie peu édifiante. Du reste, cette Eudocie de Perse est née d'une confusion avec S^c Ia, qui a sa fête le 4 août. Cf. S. Eustratiadis, Ἀγιολόγιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Athènes, s. d., p. 142.
223. Hymne Ἐν τῇ θεῖᾳ σήμερον, mutilé par le début de la lacune dans P.
224. C'est l'hymne bien connu Ἐπὶ τοῦ ὄρους, dont l'acrostiche est: εἰς τὴν μεταμόρφωσιν.
225. Hymne Τὸν μάρτυρα Χριστοῦ. V. la note 177.

226. V. la note 66.
227. Sans doute la mégalomartyre de Nicomédie nommée le 7 août dans les synaxaires.
228. Hymne Ἰερῶς ἐναθλήσας, dont l'acrostiche dans CV est ΤΟΥΑΘΟΥ.
229. Hymne Ἡ σορὸς ἡ πάντιμος, dédié en réalité aux SS. Florus et Laurus, 18 août, dans ADM. L'hymne ne contient aucun détail biographique et ne parle que du tombeau miraculeux, ce qui convient également au sanctuaire de S. Euplous à Catane et à celui des SS. Florus et Laurus à Constantinople. Mais la str. 2, que H et J ne connaissent pas, est adressée à deux saints.
230. Hymne Τοὺς θεῖους πίστει, dont l'acrostiche est ΓΚΗ dans AM, et ΓΑΡ dans DT. ~~Θεὸς πᾶσι καὶ πάντες~~
231. Hymne Ἱεραῖς διέπρεψας. J connaît la fête, mais renvoie au 21 janvier pour le kontakion.
232. Hymne Ἀφ' οὗ μετέστης, que B donne comme méthéortion, le 16 août.
233. C'est l'image d'Edesse, transportée à Constantinople et déposée aux Blachernes en 944.
234. Hymne Τῆς ἀληθείας ἀήττητος ἀθλοφόρος, qui, dans A, est dédié à la fois à S. Diomède et à l'image d'Edesse.
235. V. la note 229.
236. Hymne Τὴν κλῆσιν σοφέ. S'agit-il bien de Macaire, higoumène de Pélékètè, persécuté et exilé sous Théophile ? Ce saint est fêté au 1er avril, mais certains exemplaires du Synaxaire de Constantinople (Delehaye 910) le mentionnent au 19 août. Le lemme de P dit seulement: " notre saint père Macaire "; le texte du prooimion et de l'unique strophe ne font pas allusion aux épreuves endurées pour la cause des images, mais seulement à d'étonnantes austérités, ce qui conviendrait bien mieux à Macaire l'Alexandrin (19 janvier). Il est probable qu'il s'agit d'un remploi maladroit.
237. Hymne Γυναῖκὸς θεόφρονος, dont l'acrostiche dans D est KYP.
238. Le 27 août dans D.
239. S'agit-il bien du même hymne ? La strophe est la même; mais le prooimion (Οἱ ἐν βασιάνοις ἀριστεύσαντες dans C, Τοὺς ἀθλοφόρους dans N) et le refrain sont différents.
240. Hymne Ὁ Ἡρώδης πρόδρομε (v. la note 186).

241. Hymne Ἡ τοῦ θεοῦ σήμερον, qui pourrait être d'Arsénios (les deux strophes forment l'acrostiche: AP).
242. Hymne Φαρισαίου φύγωμεν, dont M a le prooimion sans strophes.
243. Hymne Τὸν ἄσπτον ἐξήλωσα. Le prooimion donné par A, différent de celui de Q, n'est pas authentique.
244. Hymne Ἀγκάλας πατρικάς, dont il ne reste malheureusement qu'une strophe.
245. Hymne Τῆς πατρῴας δόξης σου, qui est probablement une réfection, sur un hirmos plus populaire (Ἡ παρθένος - Τὴν Ἐδέμ) de l'hymne précédent.
246. Hymne formé du prooimion idiomèle de l'hymne Ἀγκάλας πατρικάς et de deux strophes originales sur l'hirmos Τὸ φοβερόν σου.
247. Hymne Ἐν κόλποις τοῦ Ἀβραάμ, dont l'acrostiche est ΘΡΗΝΟΣ.
248. Hymne Ὁ τῇ σῇ ἐξουσίᾳ, dont l'acrostiche est ΔΕΥΤΕΡΟΣΠ.
249. Hymne Οὕς ἐν πίστει κύριε, dont l'acrostiche est: AIN.
250. Hymne Ὡς κριτὴν τῆς κρίσεως, dont Q a gardé trois str. formant le curieux acrostiche ΔΑΚ (début de δάκρυα, qui est le premier mot de la str. 1 ?).
251. C'est l'hymne Οὕς ἐν πίστει κύριε (n. 249). Le samedi τῆς τυροφάγου est actuellement consacré à la mémoire des saints moines et moniales; cette mémoire est ignorée de D, G, H et T. Peut-être la commémoration funèbre qui l'occupe avait-elle anciennement un caractère plus général ?
252. C'est notre prooimion VI (t. III de notre édition, p. 326-328): Νῦν ὁ καιρὸς τῶν ἀρετῶν. Le lemme de T indique que cet hymne a pour sujet τὴν παρ^{εἰς}ῖβασιν τῶν νηστειῶν καὶ τὴν ἐλεημοσύνην.
253. En fait, il est anonyme (acrostiche: τὸν προφήτην κυρίου), mais l'attribution à Romanos ne fait pas de doute. Cf. notre édition, t. I, p. 405-427.
254. 1er hymne à S. Théodore: Πίστιν Χριστοῦ (v. la note 144). G le renvoie au lendemain.
255. 2e hymne à S. Théodore: Μεγαλομάρτυς περίφημε. On ne le trouve à aucune autre date.
256. V. la note 145.
257. Hymne Θεοδωρήτως εἰληφώς, formant l'acrostiche QΔΗ.

258. C'est le fameux hymne 'Ο ἀπερίγραφτος Λόγος, attribué à Tarasios par le lemme de T. Mais l'acrostiche: τοῖς εἰκωνοκλάσταις οὐαί, ne porte aucun nom d'auteur. C en donne une strophe sans date, en appendice, alors que dans V il est au dimanche de l'Orthodoxie. Comme chacune de ces deux positions correspond à une lacune dans l'autre témoin, on ne peut savoir si la pièce ~~devait figurer~~ figurait deux fois dans l'archétype.
259. C'est le vieil hymne Ταῖς χερσὶ πλαστουργήσας (cf. chap. 1, p. 44¹⁸).
260. Actuellement, ce dimanche est consacré à la mémoire de Grégoire Palamas.
261. Hymne Τὴν προσκυνησίμον χαράν. On sait que l'adoration de la Croix était publique du mardi au vendredi de la mi-carême, mais qu'elle commençait au palais le dimanche précédent.
262. Cf. notre édition, t. IV, p. 265-267 (hymne Οὐκέτι φλογίνη ῥομφαία).
263. Probablement à l'origine un hymne sur l'Exaltation de la Croix, 14 septembre. Cf. notre édition de l'hymne Τὸ σεβάσμιον ξύλον, t. IV, p. 313-315.
264. Ce dimanche est actuellement consacré à S. Jean Climaque.
265. C'est le jour où l'on récite les 250 tropaires du Grand Canon d'André de Crète. Celui-ci est mentionné dans les lemmes des trois témoins, ainsi que dans le lemme de B pour l'hymne anonyme. Mais il est évident que l'hymne de Romanos a pour sujet la Passion et n'a rien à faire en carême. Cette attribution vient de ce qu'André de Crète a paraphrasé dans son canon le prooimion de notre hymne. Cf. notre édition, t. IV, p. 233-235.
266. Ce dimanche est actuellement consacré à S^e Marie l'Egyptienne.
267. 1^{er} hymne de la Résurrection de Lazare, seul authentique ('Ἐπέσ-της ἐν τῷ τάφῳ).
268. 2^e hymne de la Résurrection de Lazare: 'Ο πάντων Χριστέ. Sur les raisons que nous avons de le considérer comme un faux, cf. notre édition, t. III, p. 181-195.
269. Hymne 'Η πάντων χαρά, que nous avons publié à la suite de l'hymne du pseudo-Romanos dans notre t. III, p. 220-225.
270. 1^{er} hymne de Joseph: 'Ο 'Ιακώβ τῷ χιτῶνι.

271. Hymne de la Tentation de Joseph (2e hymne de Joseph): Οἱ τὸ σῳ-
 διον τῶν νηστειῶν. Les quatre dernières strophes manquent dans CV.
272. L'hymne du ταπεινὸς ἐν βίῳ est affecté au Lundi Saint dans M, et
 le 2e hymne de Romanos au Mercredi Saint dans H.
273. 2e hymne des Dix vierges: Τὸν νυμφίον ἀδελφοί. C et V en ont une
 version abrégée (cf. notre édition, t. III, p. 303-314). T en af-
 fecte trois strophes au dimanche τῆς τυροφάγου (v. la note 252).
274. 1er hymne des Dix vierges: Λαμπάδα ἄσβεστον. En fait, il n'y est
 guère question de la parabole des dix vierges que dans la str. 2.
 C'est un hymne sur le Jugement dernier, qui serait mieux à sa
 place au dimanche de l'apokrôds.
275. Hymne Τὴν ὥραν ψυχῇ, qui est une réfection de l'hymne Λαμπάδα ἄσ-
 βεστον sur l'hirmos populaire: Τὰ ἔνω ζητῶν-Τράνωσον.
276. Hymne Ὑπὲρ τὴν πόρνην ἀγαθέ, qui est une réfection de l'hymne de
 Romanos sur les hirmoi: Ὁ ὑψωθείς-Τῇ Γαλιλαίᾳ.
277. La date du Vendredi Saint, jour où se passe l'essentiel de l'ac-
 tion, est la plus vraisemblable.
278. Hymne Τὸν ἄρτον λαβών, dont l'acrostiche est: Τῆς προδοσίας ὁ
 θρῆνος. C'est le kontakion actuel du Jeudi Saint dans le Triodion
 imprimé.
279. V. la note 262.
280. Hymne Ἐν σινδόνι καθαρῷ, dont l'acrostiche, dans CVQ, est: ὁ
 ψαλμός. Il est possible qu'il n'ait jamais compté plus que ces
 sept strophes.
281. Nous en publions deux, les fragments Τὸν ἐν σταυρῷ ὑψωθέντα et
 Πρῶται κατέλαβον, au chap. 5, pp. 461-462 et 463-466.
282. Hymne Χριστοῦ τὸ πάσχα, dont l'acrostiche dans Q est: ΑΡΞΕΤ.
283. Hymne Τὸν τάφον σου σωτήρ.
284. Cet hymne a deux prooimia: Ὁ Χριστός μου σήμερον dans J, Ἡ Χρισ-
 τοῦ ἀνάστασις dans Q. J le coupe en deux, et en donne une autre
 strophe sans date avec le même prooimion. Il est fort possible
 qu'il s'agisse de deux hymnes différents.
285. Hymne Ἡ ζῶῃ ἀνέτειλεν.
286. Hymne Ὁ ἐν τάφῳ κύριε. Autant qu'on puisse juger malgré la brié-
 veté du fragment et le délabrement du feuillet sur lequel il est

- copié, c'est une réfection de l'hymne de Romanos sur le même sujet, qui s'explique par la rareté de l'hirmos.
287. Hymne Τὸ χαῖρε ταῖς μυροφόροις. Il figure dans M, non au 2^e dimanche, mais dans la série des κοντάκια ἑωθινά, disposés dans l'ordre des huit modes et précédés chacun d'hypakoai.
288. Hymne Τὸν τὴν κτίσιν τῷ λόγῳ καινουργήσαντα, que nous publions dans le chap. 5, p. 459-460.
289. Hymne Μυροφόροις ἄγγελος, que M assigne au 4^e dimanche; mais c'est sûrement une erreur du copiste, car M n'a rien au 3^e dimanche, et place l'hymne avant celui de la mi-Pentecôte.
290. Hymne Τῆς ἑορτῆς τῆς νομικῆς, qui dans G est au 4^e dimanche après Pâques.
291. Hymne Τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, dont l'acrostiche est: εἰς τοὺς ἁγίους πατέρας. Cf. ce que nous en disons au chap. 5, p. 461-473.
292. Hymne Τῶν πατέρων σήμερον, dont l'acrostiche (dans M) est: ΑΡΙ. Gabriel ou Arsénios ?
293. V. la note 250.
294. Hymne 'Ανάπαυσον σωτήρ, dédié " à ceux qui sont morts depuis les origines " (εἰς τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους).
295. Hymne Χαρὰς πεπλήρωνται, qui est probablement un hymne pour le dimanche de la Pentecôte.
296. Hymne Τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος, que nous publions au chap. 5, p. 476-481, et qui pourrait être un ouvrage de Romanos. Il en reste six strophes formant l'acrostiche: Εὐχὴ αὐ(τῇ).
297. Les fêtes despotiques (fêtes du Seigneur) sont actuellement l'Exaltation de la Croix, la Nativité, l'Epiphanie, la Transfiguration (fêtes fixes), le dimanche des Rameaux, l'Ascension et la Pentecôte (fêtes mobiles). Les fêtes théométriques (fêtes de la Vierge) sont la Nativité de la Vierge, la Présentation au Temple, l'Hypapantè, l'Annonciation et la Dormition. Il y a d'autres fêtes du Christ et de la Vierge, mais elles ne sont pas despotiques et théométriques au sens strict, du fait qu'elles n'ont pas certains caractères liturgiques communs à celles que nous venons d'énumérer. Ce n'est là qu'une question de rubriques.
298. Un cinquième hymne de la Dormition ne figure pas dans les konta-

karia; c'est l'Acathistus de Transitu B. V. M., comme l'appelle Pitra, hymne de la Dormition dont nous parlons au chap. 3, n. 106.

299. Sans compter la synaxe de saint Jean-Baptiste qui sert de méthéor-tion à l'Epiphanie (7 janvier). Les cinq autres sont la concep-tion (23 septembre), la nativité (24 juin), la décollation (29 août), la 1ère et la 2e invention du chef (24 février), la 3e in-vention du chef (25 mai).
300. P. Janin (Géographie, p. 119) signale un sanctuaire dédié à un saint Eustratios qui n'est d'ailleurs pas identifié; mais c'est un simple oratoire situé dans l'enceinte du couvent de la Pègè, dans la cour de l'église.
301. L'homonymie a en effet son importance dans ces remplois. Ainsi S. Hilarion le Jeune, higoumène de Pélékètè, mort en 754, n'a de com-mun^{avec} S. Hilarion le Grand que son nom et son habit monastique. V. la n. 68.
302. On en trouvera deux exemples dans les notes 137 et 161. A vrai dire, il y a des cas où le texte ne convient pas mieux à l'un qu'à l'autre des destinataires. Le prooimion de l'hymne à S. Epiphane, 12 mai, donné par DP (v. la note 155) et remployé par J au 17 mars pour S. Alexis, est celui-ci: Τὸν ἀπὸ βρέφους - κυρίῳ ἀνατεθέντα - καὶ ἐκ σπαργάνων - τὴν χάριν κατεilahφότα - τὴν τῆς γνώσεως, 'Επι-φάνιον ('Αλέξιον J) - ἐν ὕμνωδίαῖς ᾠσμάτων - συμφώνως τιμήσωμεν - αἰρέσεων (δαϊμόνων J) γὰρ στίφος ἐταπεινώσεν. Les arguments d'or-dre métrique ne sont ici d'aucun secours, car l'hirmos (Τὴν ἐν πρεσβεΐαις) est un des plus plastiques qui soient. La γνώσις se-rait plutôt un attribut d'Epiphane - encore que le mot soit vague -, mais les premiers kōla surprennent s'ils s'appliquent à l'évêque de Salamine, qui n'était pas né dans une famille chrétienne et fut même élevé par un Juif qui l'avait adopté. Ce qui nous décide mal-gré tout en faveur d'Epiphane, c'est que la str. 2, non donnée par J, ne peut s'adresser qu'à un évêque. Mais on ne peut écarter l'hy-pothèse de deux remplois différents d'une pièce pour laquelle au-cun kontakarion n'indiquerait plus le destinataire primitif. Pré-cisément, les Ménées imprimés attribuent ce kontakion à S. Léon de

- Catane. - On remarquera encore que des considérations métriques ont certainement contribué à limiter le choix des remplois. Ceux-ci, à une exception près, suivent toujours un des quatre hirmoi les plus employés: Τράνωσον, Τῇ Γαλιλαίᾳ, Τὴν Ἑδέμ et Αὐτὸς μόνος.
303. V. les notes 209 et 52. On notera que l'art du pastiche a été pratiqué aussi par les hymnographes latins. La fameuse séquence de Pâques, Victimae paschali, par exemple, a servi de modèle à de nombreuses compositions en l'honneur de saints.
304. Cf. C. M. Kaufmann, Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Aegypter, Leipzig, 1910.
305. Cf. H. Delehaye, L'invention des reliques de S. Ménas à Constantinople, ABoll. 19 (1910), p. 117-150.
306. Dès la str. 1: ἡ σοφία γὰρ ἀληθῶς τοῦ πατρὸς - ἀνψκοδόμησεν - ἐαυτῇ σαρκώσεως οἶκον. (éd. C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, p. 142).
307. Cependant le dimanche du Publicain et du Pharisien n'est connu que de J et de M (Q ne commence qu'au dimanche de l'apokréôs). Le dimanche du Prodigue n'est pas non plus représenté dans CV; dans G, il a été ajouté par la seconde main.
308. Donc en dehors du carême proprement dit, qui se termine le vendredi précédant les Rameaux. Il est à remarquer que le temps de la Passion forme un ~~cycle~~ autre cycle, purement historique (celui des dimanches de carême est à la fois historique et symbolique, puisque Noé, Isaac, Jacob, Joseph sont des figures du Christ), et qui s'articule avec le premier: au Lundi Saint on commémore à la fois Joseph et l'épisode évangélique du figuier stérile (tous deux réunis dans le prooimion I de l'hymne de Romanos sur la Tentation de Joseph), et, d'après la chronologie de Matthieu, la parabole des dix vierges a bien été prononcée le Mardi Saint.
309. Caractère déjà souligné dans Matthieu 25, 1-3, où la parabole fait partie du "discours eschatologique" .
310. Particulièrement dans les str. 20-23, où le carême est présenté comme la " dîme de l'année ". Cf. notre édition, t. 1, p. 88-92.
311. Pitra, Hymnographie, p. 34.
312. Ib., p. 53: " Il ne faut leur attribuer (sc. à Jean Damascène et

à Cosmas) ni l'invention du tropaire syllabique..., ni la création du canon à neuf cantiques, déjà connu, ce semble, dès le IVE siècle. " Pitra se fondait sur l'attribution à Théodose d'Alexandrie du texte relatif à l'hirmos que nous examinons au chap. 3, et sur deux histoires bien connues, celle du disciple de l'abbé Pambô (IVE s.) et celle de l'abbé Paul de Cappadoce (Ve s.), qui tous deux se plaignaient de n'entendre chanter chez les solitaires d'Egypte ni tropaires ni canons (Pitra, Hymnographie, p. 43-44). Christ (Anthologia, p. XXX-XXXI) estimait que ces récits avaient été interpolés. Avec plus^{de} vraisemblance, K. Mitsakis (Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, p. 74-78) suppose qu'il s'agit d'une forme embryonnaire du futur canon.

313. Pitra, AS I, p. X.

314. Pitra, Hymnographie, p. 51.

315. Ibid., p. 52-54.

316. Ibid., p. 62-63.

317. Elle est reprise notamment par Krumbacher, Geschichte, p. 676; par E. Mioni, Romano il Melode, p. 35; par A. Phyttrakis, 'Η ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποιήσις κατὰ τὰς κυριωτέρας αὐτῆς φάσεις, 'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν, 1955-6, p. 58. Plus prudemment, les éditeurs d'Oxford se contentent d'écrire: " Such a decline must be connected with the storm of the iconoclastic controversy ". (Maas-Trypanis I, p. XIV).

318. En fait, Pitra (Hymnographie, p. 62), se fondant ~~sur~~ sur les différences entre les manuscrits liturgiques du XIIe siècle et leurs devanciers, place cette réforme " vers le temps où l'empereur Manuel Comnène réglait fort librement la discipline des choses saintes, avec la connivence du patriarche Nicolas III ". Il veut dire Nicolas IV. On ne voit pas bien quel rapport la refonte des livres liturgiques orientaux peut ~~avoir~~ avoir avec le schisme.

319. Christ-Paranikas, Anthologia, p. XXXV.

320. Krumbacher, Geschichte, p. 676.

321. H.-G. Beck, Kirche, p. 265.

322. E. Wellesz, Byzantine Music and Hymnography, Oxford, 1961², p. 499 s.

323. N. Tomadakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, p. 63-66. L'auteur énumère

les raisons pour lesquelles le canon convenait mieux que le kontakion à la place où il s'est substitué à celui-ci: il est en rapport avec le contenu des neuf cantiques, il fait toujours mention de la Vierge, qu'honore spécialement le 9e cantique, etc. Ces raisons sont encore meilleures pour montrer que le kontakion n'a jamais précédé le canon à cette place.

324. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 526-530.
325. Nous n'en connaissons que cinq où la série alphabétique soit complète.
326. Et non 102, comme l'indique Pitra, qui une fois de plus donne un chiffre faux. En outre, il n'a pas lu τοῦ, qui est écrit en abrégé (AS I, p. VII).
327. Il a été publié par Pitra dans les Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, II, Rome, 1868, p. 220, et reproduite dans Christ-Paranikas, p. XXX-XXXI.
328. On voit qu'à cette époque, ni le Φῶς ἱλαρόν, ni le Καταξίωσον ne sont considérés comme des tropaires.
329. Bien qu'on soit un dimanche, il n'est pas question de lecture de l'Evangile, la seule en usage actuellement. Les trois épîtres lues par Nil sont, dans l'ordre: celle de Jacques, la 1ère de Pierre, la 1ère de Jean. - On rappelle que l'Hexapsalmos se compose des psaumes 3, 37, 62, 87, 102 et 142.
330. Pitra, AS I, p. X. L'histoire de l'abbé Nil est commentée dans Hymnographie, p. 43-44.
331. V. par exemple E. Mercenier- F. Paris, La prière des Eglises de rite byzantin, I, Chevetogne, 1947 (2e éd.), p. 27, n. 1.
332. Cf. Christ-Paranikas, p. LIX.
333. Dans G, par exemple, on lit: Κονδακάρην σὺν θεῷ τοῦ ἐνταυτοῦ περιέχον τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν καὶ τῶν ἐπισήμων ἀγίων ... ἀπὸ μηνὸς σепτεμβρίου.
334. Cf. R. Devreesse, Codices Vaticani, III, Vatican, 1950, p. 286-7.
335. Pitra, AS I, p. VIII: Βιβλία ἦρεν, τὴν Κλίμακα καὶ τροπολόγιον (d'après l'éd. Cozza-Luzi, Rome, 1871, p. 55, lettre 78).
336. V. au chap. 1, p. 61-62.
337. T. III de notre édition, p. 54-56: 'Ο λαὸς ὁ πιστὸς - ἐν ἀγάπῃ

Χριστοῦ - συνελθὼν ἀγρυπνεῖ ἐν ψαλμοῖς καὶ ψόδαϊς· - ἀκορέστως δὲ ἔχει τοὺς ὕμνους Θεῶ· - ἐπειδὴ οὖν Δαυὶδ ἐμελώδησε, - καὶ ἀναγνώσει εὐτάκτως γραφῶν ἐπευφράνθημεν· - αὐθις Χριστὸν ἀνυμνήσωμεν - καὶ τοὺς ἑχθροὺς στηλιτεύσωμεν.

338. Publiés par A. Papadopoulos-Kérameus, Varia graeca sacra, St-Petersbourg, 1909, p. 1-75. Le récit qui nous intéresse est le miracle 18, p. 20-23.
339. Le miracle 41 est daté de la 18e année du règne de Constant II (641-668), donc de 659. L'auteur semble indiquer que cet empereur est encore vivant.
340. L'auteur ne cite pratiquement jamais le clergé de l'église, mais seulement les προσμονάριοι, qui sont recrutés parmi les laïcs, et notamment parmi les malades guéris (mir. 30). Un curieux récit de guérison concerne un prêtre de cette même église du Prodrome qui, atteint d'une hernie inguinale, spécialité presque exclusive de S. Artémios, n'a pas un instant l'idée de s'adresser au thaumaturge, mais va consulter un médecin perse qui le rançonne sans le soulager (mir. 23). Nul n'est prophète en son église...
341. Mir. 18, p. 21, 23.
342. Le héros du miracle 18 est dépouillé de tous ses vêtements par un voleur qui se trouve être le ψάλτης Théodose, membre de la même confrérie.
343. Ibid., p. 21, 22-23: τὸν τραπεζίτην Ἀβραάμιον, .. ὃς ἦν καὶ ἀρχάριος τοῦ φιλικοῦ τῶν τῆς παννυχίδος.
344. Mir. 33, p. 50, 25-27. Le psautier est divisé en 20 kathismes, à leur tour divisés en trois antiphones.
345. Mir. 29, p. 42, 5-6. La procession allait jusqu'à l'église proche de Sainte-Anastasie ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις.
346. Mir. 33, p. 51, 7-10.
347. L'unité formelle n'est assurée ni par l'acrostiche, ni par le refrain. Le premier est loin d'être constant: André de Crète ne l'emploie jamais. Du dimanche du Prodigue au samedi de Lazare, sur 22 canons, il n'y a que 6 qui soient acrostiches. Le refrain est plus rare encore, et ne se prolonge jamais d'une ode sur l'autre.
348. Cf. P. Canart, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manus-

scripti recensiti, Codices Vaticani graeci: Codices 1745-1962, Vatican, 1970, p. 266-267.

349. Cf. R. Devreesse, Codices Vaticani, III, Vatican, 1950, p. 296-7. L'auteur note avec raison: " *Varia liturgica ex Menaeis excerpta* ". En effet, c'est seulement un choix des principales fêtes; il nous paraît cependant assez large pour illustrer notre propos.
350. Après le psaume 50. Mais on peut penser que, plus anciennement, il était avant, car ce psaume sert traditionnellement d'introduction (aux cantiques, aux complies, aux psaumes de laudes, et même à la première lecture dans l'histoire de l'abbé Nil). Il se peut que le tropaire du jour aussi ait été entraîné dans l'orbite du canon.
351. C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° VII, p. 87-100. On peut faire des réserves sur l'origine monothélite^{de} cet hymne, affirmée par l'éditeur.
352. Nous en donnons les deux versions au chap. 5, p. 467-470
353. Lorsqu'il y a un canon double avec deux kontakia, ce qui est assez rare, l'un est inséré entre la 3e et la 4e ode, l'autre entre la 6e et la 7e. C'est le cas, par exemple, des canons de Joseph à S. Codrat et à S. Phocas, tous deux du 22 septembre. Cette disposition ne peut évidemment dater que de l'époque (XIe-XIIe s. ?) où l'on a disposé les canons doubles et multiples en réunissant toutes les odes de même rang, au lieu de les réciter séparément de bout en bout. Le cas de l'Acathiste est particulier: les douze premiers oikoi sont dits avant le canon, les six suivants entre la 3e et la 4e ode, les six derniers entre la 6e et la 7e. Mais c'est un exemple trop isolé pour nous permettre de suggérer qu'il en était primitivement ainsi pour tous les kontakia; d'autant plus que l'hymne d'Anastase, dans l'euchologe, est placé tout entier entre la 6e et la 7e ode.
354. Romanos semble avoir célébré surtout des saints pour lesquels Justinien avait une dévotion particulière (v. chap. 5, p. 520). Les Quarante Martyrs, pour lesquels nous avons deux hymnes, étaient spécialement honorés dans leur église πλησίον τοῦ Χαλκοῦ Τετραπύλου, le 9 mars, en présence du patriarche, de l'empereur et de la cour. C'est peut-être à cette occasion qu'ont été composés les

deux hymnes, dont le second contient une prière pour l'empereur. Cf. R. Janin, Géographie, p. 485.

355. C'est-à-dire les dimanches, les mercredis de la mi-carême et de la mi-Pentecôte, et la Semaine Sainte. Aujourd'hui encore, les trois premiers jours de celle-ci ont des kontakia, bien qu'on n'y dise que des triodes et non des canons. On remarquera qu'il n'y a pas d'hymne ancien pour le Samedi Saint. Ce détail est certainement à mettre en rapport avec ce que dit Ethérie de l'office du Vendredi Saint à Jérusalem: " Ce jour-là, on ne proclame pas qu'il faut continuer la vigile à l'Anastasis, car on sait que tout le monde est fatigué, mais c'est l'habitude pourtant qu'on y continue la vigile. Parmi les fidèles, ceux qui le veulent, ou plutôt ceux qui le peuvent, veillent, mais ceux qui ne peuvent pas ne veillent pas là jusqu'au matin. " (trad. Hélène Pétré, SC 21, Paris, s. d., p. 239). Il est probable que, quand la liturgie de la Semaine Sainte a été fixée à Constantinople, sur le modèle de celle de Jérusalem, elle ne comportait pas non plus d'agrypnie organisée pour la nuit du Vendredi au Samedi Saint. Nouvelle preuve que Romanos n'a pas travaillé pour l'office monastique.
356. Edité par N. Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, II, p. 28-36.
357. C'est l'hypothèse qui permet le mieux d'expliquer que tant de tropaires isolés ou de canons sans acrostiche soient donnés avec le nom de l'auteur dans les livres liturgiques.
358. Encore comptons-nous comme hagiographique l'hymne des Trois enfants dans la fournaise, ce qui peut se discuter. Cinq kontakaria le placent à l'un des deux dimanches avant la Nativité, donc sans rapport avec le prophète Daniel.
359. Le nom de Joseph ne figure pas dans le lemme de T, seul manuscrit que connaissait Pitra. L'acrostiche est: QAHQET dans T, HQAE dans M, ailleurs QAH ou QAE.
360. L'acrostiche, complet dans P, est: αἶνος οἰκτιρός. Je ne sais pas si l'adjectif est une protestation d'humilité, ou s'il s'agit d'une " louange plaintive ", que justifierait l'effroyable supplice subi par ce saint. Son emploi est en tout cas unique dans un acrostiche.
361. L'acrostiche est curieux aussi: ἡ φῶς δευτέρα. L'auteur ajoutet-il

un second poème à un autre qu'il aurait déjà écrit sur le même sujet, ou bien ajoute-t-il, dans un recueil déjà constitué, un hymne de lui à l'oeuvre d'un autre ? Dans le second cas, la " première ode " ne peut être que celle du Stoudite.

362. C'est le 1er hymne à S. Etienne (1e 2e dans Naas-Trypanis, II, p. 173-177) : Τὴν τῶν ἀνόντων παρουσίαν. L'acrostiche est : ΤΟΥΤΟ 'ΡΟΜΟΥΑ.
363. P. Naas, Εκ Μνήμης Στουδίτη, p. 20-23.
364. Il n'y a pas d'hymne dans A pour cette fête, qui est le 16 août; mais le copiste la connaît, car l'hymne à S. Diomède (même jour) est dédié aussi par l'auteur du lemme au " saint mandylion ". L'hymne qui figure dans N était aussi très probablement dans I avant sa mutilation.
365. Et même de plus anciens, comme Krumbacher; mais Krumbacher reportait sur les kontakaria italiens l'antipathie qu'il éprouvait à l'égard de Fitra. Cf. notre t. IV des Hymnes de Romanos, p. 105, n. 2 (à propos de l'hymne sur le Reniement de S. Pierre).
366. Ce qui les distingue de la plupart des hirmoi rares donnés par des kontakaria orientaux, c'est qu'ils ont des prosomoia. C'est le cas des hirmoi " stoudites " : Τῷ θεῷ ἀπὸ μητρὸς, Τῷ φαεινῷ, Τὰ θεόρρητα, Ἐκ τῆς γῆς σου, et du vieil hirmos Δυνάμει θεϊκῇ qui vient de l'hymne sur Elie. Les trois derniers se rencontrent exclusivement dans CV.
367. On aurait un terminus post quem certain si l'on pouvait être sûr que l'hymne Ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος du dimanche de l'Orthodoxie est bien de Tarasios, patriarche de 784 à 806. Mais peut-on se fier seulement au lemme de T ?
368. Auteur de l'ἐπιτύμβιον μέλος, d'après le lemme de C. Son nom n'est pas dans l'acrostiche; il se peut que l'hymne ait été abrégé.
369. Τῷ θεῷ ἀπὸ μητρὸς (hymne à S. Euthyme, 20 janvier, avec l'acrostiche : ΕΩΣΦΟΟΡΟ). Pitra, qui l'a publié, attribue ce poème au Stoudite (AS I, p. 338-340); et de fait, il est bien dans sa manière.
370. S. Zosime de Syracuse, par exemple, S. Guy, S. Philippe d'Argyron; S. Léon de Catane est aussi dans J. Le pape Léon Ier est fêté par

tous les kontakaria orientaux, mais non par CV. S. Benoît n'est connu que de J. Si l'on ajoute que Δ est seul à indiquer la translation des reliques de S. Barthélemy aux Lipari (25 août), qu'il a un hymne propre pour S. Léon de Catane et deux pour S. Pancrace de Tauro^ménium, on peut constater que tout ce qui est proprement italien dans CV est sicilien. ~~Il faut~~ ^{il faut} supposer que, dans l'histoire du texte de Δ , entre la séparation de la tradition orientale et de l'occidentale, d'une part, et l'apparition de Grottaferrata et de son école hymnographique au XI^e siècle, d'autre part, il y a un relais qui est à situer en Sicile au IX^e-X^e siècle.

371. Je ne sais trop où placer Arsénios. Si c'est le moine du Stoudios qui figure parmi les correspondants de Théodore, il peut avoir collaboré avec le Talas à la seconde édition stoudite. Mais est-ce un hasard si B et G ne le connaissent pas plus que CV ?
372. Il n'y a pas grande cohérence dans la liste des saints propres à J. Onⁿy trouve que deux saints d'Egypte ou du Sinaï, S. Anastase le Sinaïte et S. Isidore de Péluse (S. Jean Climaque, inconnu des autres kontakaria, lui est commun avec R); les autres sont surtout des saints de Syrie et de Palestine (S. Palladios, S^c Mélanie la Jeune, S. Porphyre de Gaza, S^c Marthe, mère de S. Syméon Stylite le Jeune, S^c Christine).
373. M. Livadaras, Περὶ τὰ προβλήματα τῶν πατριακῶν κωδίκων, EEBΣ 24 (1954), p. 337-350.
374. Ces γράφεται ont été étudiés aussi par M. Livadaras, Ueber die Randnotizen der Kontakaria von Patmos, EEBΣ 33 (1964), p. 17-47.
375. Du moins pour Romanos. Nous avons collationné le texte de l'Acatliste dans tous les témoins; là, les γράφεται de P s'accordent plutôt avec le texte de A. Il est évident que le fonds primitif a lui-même subi d'abondantes contaminations.
376. Pour l'hymne de Joseph (proéortion de Noël, str. 2), le γράφεται est: καινῷ πλούτῳ πλουτίσθητι, qui viole le mètre. Le texte de P est: καταπλουτίσθητι, correction évidente de la leçon que le copiste a trouvée dans son modèle. Les autres témoins ont: καινοποιήθητι, ἀνακαινίσθητι, qui sont d'autres corrections métriques. Dans l'hymne du Possédé, str. 21, Romanos dit que le Christ demande son

nom au démon, non parce qu'il l'ignorait, mais pour que les chrétiens sachent de combien de démons le malheureux était tourmenté (ἐπειράσθη). Le γράφεται est: ἐπαρεΐθη, qui est la bonne leçon et que j'ai eu tort d'écarter avec les autres éditeurs. Ἐπαρεΐθη, "il était accablé", a dû être corrigé par le copiste à cause de son augment indu, ~~ἐπαρεΐθη~~ (Cf. t. III de notre édition, p. 72). Pour Gabriel (hymne à S. Théophylacte, 8 mars), le γράφεται est ἄγνός, non métrique, qui a été remplacé par l'équivalent καθαρός. Dans ces trois cas, γράφεται me paraît signifier: "ce qui est écrit dans le modèle (reproduit par le copiste, et délibérément modifié par lui)".

377. Résurrection II et Résurrection V, avec un γράφεται pour l'un et deux pour l'autre. On peut ^{se demander} si, pour l'hymne de l'Annonciation, de Romanos, donné seulement par Q, il n'en est pas comme pour l'hymne du Possédé. Le seul γράφεται est, à la str. 9: ἀνήρωτος, remplacé dans le texte par un mot équivalent, mais conforme au mètre: (ἀναπότρευτος.)
378. V. au chapitre 1, p. 440-441.
379. L'hymne de l'Enfant prodigue est aussi dans A, dont le fonds primitif contient beaucoup de pièces complètes et devait être proche de celui de P-Q.

CHAPITRE 3 - LA STRUCTURE ÉLECTRONIQUE
DU KONIAKION

1. LA " METRIQUE TONIQUE ".

Il suffira ici de résumer dans ses tres grandes lignes l'histoire de la découverte des règles que suivent les compositions poétiques qui forment l'essentiel de l'office byzantin. Elle a déjà été décrite en détail à plusieurs reprises, en ~~un~~ dernier lieu par K. Mitsakis¹. Celui-ci a le mérite d'apporter, d'une manière ~~plus~~ plus claire et plus précise que ne l'ont fait, il y a près de cent ans, Stevenson² et Bouvy³, de fortes nuances au schéma proposé par Pitra⁴, et d'après lequel les principes de la versification tonique, oubliés par les Grecs eux-mêmes, n'avaient jamais été connus en Occident, de sorte que canons, kontakia et tropaires avaient fini par être universellement considérés comme de la prose.

Signalons tout d'abord, pour en finir avec ce petit point d'histoire, que la paternité de cette découverte a été contestée à Pitra. On se rappelle que c'est en 1859 que, comme il l'a raconté lui-même dans une page souvent citée de l'Hymnographie de l'Eglise grecque, le " cénobite de Solesmes ", au cours d'un voyage à Moscou, eut l'occasion de feuilleter un manuscrit ~~de~~ ~~byzantin~~ provenant d'Ivion⁵ et qui contenait un canon en l'honneur de la Vierge dite Portaïtissa⁶. Son attention fut attirée par les points diacritiques qui divisaient le texte de chaque tropaire sans égard à la ponctuation logique. En tête de chaque ode étaient notés les premiers mots de l'hirmos; Pitra comprit la relation qu'il y avait entre l'hirmos et les divisions du texte, relation qui lui donnait la clé ~~de la versification~~ du principe de l'isosyllabie. Etait-il réellement le premier à s'en aviser ? Lui-même semble n'en avoir jamais douté, et il n'y a aucun motif ~~de~~ de suspecter sa bonne foi. L'idée n'en était pas moins dans l'air à cette époque, et on en a revendiqué la priorité pour Constantin Ikonomos, dont l'ouvrage, *Περὶ τῆς γνησίας προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, avait paru en 1830 à Saint-Pétersbourg⁷. De fait, on y trouve une analyse métrique de la première strophe de l'Acathiste (que l'auteur considère

comme l'oeuvre d'Apollinaire ~~de la fin du IVe siècle~~, composée vers le milieu du IVe siècle), analyse dans laquelle le caractère syllabique et rythmique des kôla est nettement indiqué, et qui se termine ainsi: 'Εκ τῶν αὐτῶν κῶλων σύγκειται καὶ τὸ ἐφεξῆς λογοειδές
 " Βλέπουσα ἡ 'Αγία " κτλ. καὶ ὅλοι οἱ τοῦτου ὅμοιοι μικρότεροι οἴκοι. Ikonomos avait incontestablement reconnu que la structure rythmique de cette première strophe lui était commune avec les autres. Mais il s'en tient au seul exemple de l'Acathiste; et rien n'indique s'il étendait le principe qu'il avait formulé pour ce poème aux kontakia, aux canons et aux autres compositions liturgiques. Quoi qu'il en soit, cette page, noyée au sein d'un interminable et tempétueux pamphlet, d'une lecture presque insoutenable, contre l'hérésie des " Erasmistes " (c'est-à-dire contre ceux qui prononcent le grec classique à l'érasmiennne), n'a certainement eu aucune peine à passer complètement inaperçue en Occident.

Il n'en est peut-être pas de même de l'ouvrage monumental de F. J. Mone, recueil des hymnes latines médiévales, dont le premier volume parut en 1853⁸. Dans sa préface, l'éditeur était amené à comparer le mètre des pièces liturgiques en langue latine, hymnes et séquences, avec les compositions grecques qui leur avaient parfois servi de modèles, et il avait décelé le caractère rythmique de ces dernières. Faute de moyens matériels, il ne put pousser ses investigations aussi loin qu'il le désirait; il se proposait de les reprendre dans un ouvrage particulier qui ne fut jamais publié. Il paraît certain que Pitra n'eut aucune connaissance de cette incursion de Mone dans le domaine de l'hymnologie grecque, puisque, en 1867, il ne soupçonnait pas encore la loi de l'homotonie, que la lecture de Mone n'aurait pas manqué de lui suggérer. Incontestablement, Pitra a eu des précurseurs; non moins incontestablement, ce sont ses travaux, et eux seuls, qui, par leur retentissement et par la notoriété de leur auteur, ont marqué le début d'une ère nouvelle dans l'étude de l'hymnographie byzantine.

Quant au principe de l'homotonie, il a été énoncé pour la première fois, non par Pitra, mais par W. Christ en 1871⁹, dans les prolégomènes de son Anthologia graeca carminum christianorum,

où l'auteur s'étonne courtoisement que ce complément nécessaire de l'isosyllabie ait échappé à la sagacité de Litra¹⁰. De fait, et bien qu'il ait protesté plus tard de l'avoir reconnue au moins pour l'accent final des kôla¹⁴, Litra ne semble pas avoir soupçonné l'homotonie en 1867; sinon il n'aurait pas traduit ὁμοτονῶντα par: " en conformant à l'hirmus... le mode musical ";¹² il n'aurait pas écrit, à propos des deux cents manuscrits qu'il avait examinés et où il avait retrouvé des points diacritiques: " Partout les mêmes cantiques, ponctués avec une corrélation rigoureuse, offraient les mêmes strophes, symétriquement partagées; les divisions mesuraient toujours le même nombre de syllabes ..., l'accent tonique n'ayant pas plus de prépondérance que l'accent métrique...¹³ " Enfin, il n'aurait pas introduit dans son édition de l'hymne sur la Mission des Apôtres une série de corrections qui violent l'homotonie¹⁴, et qui toutes ont été éliminées de la seconde édition, celle des Analecta Sacra. Néanmoins il est certain qu'il avait découvert l'homotonie des avant 1870, puisqu'à cette date les Analecta Sacra étaient déjà en partie imprimés; mais les bouleversements politiques qui devaient amener la disparition de l'Etat pontifical en retardèrent la publication jusqu'en 1876¹⁵.

Pour qu'on puisse dire que Litra - ou tout autre - a redécouvert les lois de la versification tonique dans les hymnes grecs, il faut admettre que ces lois avaient été oubliées et perdues. En est-il bien ainsi dans la réalité? Selon le point de vue auquel on se place, on peut répondre par l'affirmative ou par la négative à cette question, qui repose sur un double malentendu.

Tout d'abord, il y avait une différence essentielle dans la manière dont on concevait, en Orient et en Occident, la technique des mélodes. Les Occidentaux la considéraient en théoriciens soucieux surtout de l'énoncer en règles abstraites. Le point de vue des Orientaux était plutôt celui du praticien, du chanteur pour lequel le mètre est inséparable de la mélodie, l'un n'étant que le squelette de l'autre; de sorte que les μελουργοί grecs n'ont pas cessé de composer des tropaires et même des ca-

nous, jusqu'à nos jours¹⁶, prouvant ainsi qu'ils connaissaient bien les lois de la métrique tonique, sans qu'aucun d'entre eux, soit à l'époque byzantine, soit plus tard, se soit préoccupé d'en exposer la théorie. Les philologues occidentaux du siècle dernier ont interprété ce silence comme l'indice que l'art de composer en vers toniques avait survécu à l'oubli supposé des règles de cette versification. " Il peut sembler inexplicable, écrit Stevenson, que ces mélodes récents aient pu composer des canons entiers répondant à leurs modèles, vers par vers, syllabe par syllabe, accent par accent, sans se rendre compte du procédé poétique de leurs devanciers. Mais l'étonnement cesse, dès qu'on se rappelle que c'est là une conséquence nécessaire de la mélodie elle-même. Elle les contraint, à leur insu, à l'application de règles dont la nature leur échappe, et tout en croyant n'imiter qu'une prose cadencée, il deviennent poètes comme leurs modèles.¹⁷" Cela revient à dire que, à l'inverse de M. Jourdain, ces " mélodes récents " faisaient des vers sans le savoir.

Cette proposition est moins illogique qu'il ne paraît au premier abord si l'on considère l'autre cause de malentendu qui a contribué à embrouiller la question, et qui réside dans la définition de la prose. En Occident, est prose tout ce qui n'est pas écrit en vers; à Byzance, la prose, c'est tout ce qui n'est pas écrit en vers classiques: *πεζὸς λόγος* et *ἄμετρος λόγος* sont donc synonymes. Les exemples ne manquent pas. Au Xe siècle, l'auteur de la *Soula* distingue déjà, dans les canons de Jean Damascène, ceux qui sont en vers iambiques et ceux qui sont écrits *καταλογάδην*.¹⁸ Plus tard Grégoire de Corinthe, parlant des canons de Cosas, les qualifie de *πεζῷ λόγῳ, τῷ ἀμέτρῳ δηλαδὴ, γεγραμμένους*.¹⁹ Au XIIe siècle, Théodore Prodrome, commentant le canon iambique de Jean Damascène sur la Nativité, le compare à celui de Cosas sur la même fête, compose *δίχα μέτρου*.²⁰ Si l'on prend *μέτρον* au sens strict, il a raison, et l'expression " métrique tonique " aura tout de même été employée aujourd'hui à quelque chose de contradictoire: la ou la distinction entre voyelles longues et brèves a disparu, on ne peut plus parler de mètre. Et pourtant

les commentateurs de canons ne considéraient pas les hymnographes comme de simples prosateurs: à plusieurs reprises, Théodore Prodrome qualifie Cosmas de ποιητής, ποιητικός²⁴. Ils n'ignoraient pas non plus que le texte des hymnes devait se plier à certaines lois formelles, et que telle variante n'était acceptable qu'à la condition d'avoir l'accentuation et le nombre de syllabes requis. Ainsi, nous voyons Grégoire de Corinthe écarter la leçon τῷ ἱερῷ προσάγεται dans le canon de Cosmas pour l'Hypapantè (ode 1, tropaire 4) pour lui préférer la leçon Θεῷ πατρὶ προσάγεται, mais non sans reconnaître que la première " n'altère ni le μέλος ni la syntaxe "²⁷; et ailleurs, à propos du triode du même Cosmas pour le Lundi Saint (ode 9, tropaire 1), il remarque que le mot ἀγνοημάτων aurait pu être remplacé, sans inconvénient pour le μέλος, par ἀμαρτημάτων ou ἀμπλακημάτων²³. On peut donc tenir pour certain, avec Stevenson, " que les savants scolastes du XI^e siècle n'ignoraient pas la forme des cantiques de leur Eglise, et que, s'ils n'en ont pas révélé la nature, c'est qu'elle n'était un secret pour personne "²⁴. On remarquera que, dans les passages précédemment cités, il n'est pas question de μέτρον, mais uniquement de μέλος comme du modèle au rythme et à la longueur duquel le texte du poème doit s'adapter. On ne trouve le mot μέτρον que dans la définition de l'hirmos donnée par Zonaras, et sur laquelle nous revenons un peu plus loin: ἁρμονία τίς ἐστὶ μέλους... ὁρισμένῃ τινὶ μέτρῳ καὶ ποσῷ μεγέθους περιγραφομένη²⁵. Est-ce à dire que, seul de tous ses contemporains, Zonaras transposait la notion de mètre dans celle de rythme et désignait l'homotonie par μέτρον, tandis que par ποσῷ μεγέθους il entendait l'isosyllabie ? C'est ce que paraît admettre Pitra, mais on ne saurait l'affirmer: μέτρῳ καὶ ποσῷ μεγέθους peut fort bien n'être qu'une expression redondante désignant une seule et même notion, " l'espace et quantité de longueur ", c'est-à-dire le nombre total de syllabes que contient le tropaire, abstraction faite de sa division en kôla.

Faute d'interpréter correctement les termes par lesquels les Grecs désignaient la prose, les philologues occidentaux - et

même, chose plus étonnante, des Grecs vivant en Occident, comme Arcudius - se partagèrent en deux opinions différentes, mais toutes deux sans issue, à l'égard de la question. Les uns, de beaucoup les plus nombreux, admirèrent qu'il n'y avait aucune forme de versification décelable dans les tropaires; Gretser alla jusqu'à dire que la seule règle de l'hymnographe était son bon plaisir²⁶. On ne sait ce qu'en pensait Allatius, qui ne s'est jamais expliqué sur ce sujet, mais l'opinion de Gretser fut suivie par Papebrock²⁷, Maracci²⁸, Querini²⁹ qui pourtant, en tant qu'archevêque de Corfou, aurait dû être plus au fait de la liturgie byzantine, et encore, à la fin du XVIIIe siècle, par l'Espagnol Arevalo³⁰ qui se réclame de l'autorité de Querini. Et cependant la notion d'hirmos ne s'était pas perdue: Goar montre qu'il en a une idée exacte, lorsqu'il le définit comme le modèle mélodique d'hymnes composés d'un même nombre de syllabes³¹. C'est en effet tout ce qu'on pouvait tirer du texte quelque peu nébuleux de Zonaras, seul connu à cette époque; il est cité dans l'article que Ducange a consacré au mot εἰρημός, et qui ne nous mène pas plus loin³². A la suite de Zonaras, les Occidentaux définissaient l'hirmos uniquement par rapport au mélòs; mais comme ils ne voyaient dans le mélòs que la mélodie, et non pas l'équivalent tonique du métron, le problème ne pouvait faire de progrès. Ce parti pris "prosaïste" était si bien enraciné qu'il survécut largement à la publication des découvertes de Pitra: la forme poétique des hymnes grecs était encore niée par J. Gagarin en 1868³³, par Sathas en 1878³⁴, par d'autres encore.

Une solution a été cherchée dans une voie toute différente par ceux^{qui} sans tenir aucun compte de l'évolution phonétique du grec, s'obstinaient à retrouver des mètres antiques dans les tropaires de l'office byzantin. Le premier qui s'y essaya fut le Bavaïrois S. Wangnereck³⁵, qui fut mieux inspiré quand il s'efforça de reconnaître dans les canons une distribution en vers politiques; non que cette distribution existât, mais l'hypothèse aurait pu le mettre sur la voie, car le vers politique relève de la "métrique tonique"; malheureusement Wangnereck l'aban-

donna trop tôt pour se rallier aux vues toutes négatives de Gretser. Cent ans plus tard, en 1744, deux Bénédictins de Rouen qui préparaient une édition des oeuvres de Théodore Stoudite, C. F. Toustain et P. Tassin, annoncèrent par une lettre imprimée au cardinal Querini qu'ils avaient découvert un mètre classique régulier dans les tropaires de Théodore³⁶. Ils s'étaient trop avancés, à ce qu'il semble, car le mémoire qui devait exposer cette découverte ne vit jamais le jour, et les longues et ingrates recherches de Toustain n'eurent aucun aboutissement, comme l'a vérifié Pitra qui a eu l'occasion d'examiner de près ses brouillons³⁷.

Au XIXe siècle on vit reparaître, sous une autre forme, des théories classicisantes: tout en admettant le caractère tonique de la poésie liturgique médiévale, on a cherché à relier celle-ci au lyrisme antique et à ses combinaisons métriques, dont elle serait comme la transposition rythmique, les syllabes accentuées jouant le même rôle que jadis les syllabes longues. Ces vues étaient favorisées par ce qu'on sait de l'évolution de la métrique classique à Byzance, laquelle tend à faire coïncider l'accent tonique avec la thésis. C'est ainsi que Christ, excellent connaisseur des mètres antiques, s'efforce de mettre en évidence dans les unités rythmiques des tropaires " une ~~manifeste~~ manifeste similitude avec les kôla métriques des vieux poètes "³⁸, ce qui l'amène à classer les kôla en dactyliques, iambiques, trochaïques, glyconiques, phérécratiens. Ces rapprochements sont inutiles, puisqu'ils n'aident pas à comprendre les accidents les plus caractéristiques de la versification tonique, qui sont les variantes régulières et les déplacements d'accents; ils ont en outre l'inconvénient de suggérer pour cette versification des origines qui ne sont pas les siennes, ou tout au moins de la présenter dans une perspective fausse. Ils ont cependant connu du succès et en connaissent encore, notamment chez plusieurs philologues grecs attachés à ce que Krumbacher appelait un " patriotischer Klassizismus "³⁹ et ne se résignant pas à ce que les hymnographes byzantins ne soient pas les héritiers directs des

grands lyriques de l'Antiquité. L'ancien collaborateur de Christ, M. Paranikas, renchérit encore sur les thèses de celui-ci en soutenant que tous les vers des anciens poètes lyriques et dramatiques pouvaient s'adapter aux mélodies byzantines⁴⁰, et, chose bien plus grave, que les Byzantins n'avaient pas été indifférents à la quantité des syllabes⁴¹. La continuité entre la métrique classique et la versification des mélodes est encore affirmée, sinon prouvée, dans les travaux de P. Koupitoris⁴², et plus récemment dans ceux de E. Pézopoulos⁴³ et de N. Konstantinopoulos⁴⁴, qu'il serait sans intérêt d'examiner ici.

Il est en tout cas bien établi ~~que~~, depuis un siècle environ, que bien avant le vers politique Byzance possédait un système de versification fondé, comme dans la plupart des langues indo-européennes modernes, sur le syllabisme et sur le retour de l'accent tonique, ce qui était conforme aux structures phonétiques du grec médiéval, au terme d'une évolution commencée au moins dès l'époque romaine. De cette poésie tonique, nous connaissons trois genres lyriques au sens étymologique du terme, c'est-à-dire réservés au chant: le kontakion, le tropaire et le canon. Bien que le tropaire lui soit sans doute antérieur, c'est le kontakion qui est le plus ancien genre datable. Comme pour les deux autres, et du fait qu'il est chanté, sa forme métrique dépend d'un modèle mélodique qui est l'hirmos.

2. METRE ET MELOS: L'HIRMOS.

Par une coïncidence remarquable, la versification tonique fut redécouverte en même temps que le kontakion, dont on ne connaissait plus que deux exemplaires complets dans les livres liturgiques: l'Acathiste et l'Hymne funèbre d'Anastase, qui ne suffisaient pas à donner une idée de l'importance qu'avait prise ce genre littéraire dans une époque antérieure au canon. C'est sur ce dernier, et non sur le kontakion, que Pitra avait d'abord fait l'épreuve de la loi d'isosyllabie, et il ne douta jamais que les règles de la versification tonique fussent en tous points communes aux deux genres. En est-il bien ainsi ? Cela ne va pas de soi. On a vu que la notion essentielle d'hirmos n'a de sens que par rapport au mélôs; or, de l'époque du kontakion à celle du canon, il faut sûrement tenir compte d'une certaine évolution dans le domaine du chant religieux, évolution dont nous ignorons tout, puisque les mélodies qui accompagnaient les kontakia sont perdues; celles que nous ont conservées les livres liturgiques notés n'apparaissent qu'à partir du X^e siècle. Comme les rares textes anciens relatifs à l'hirmos sont de l'époque du canon et ne concernent que ce genre, nous sommes obligés d'extrapoler pour les appliquer au kontakion, ce qui ne va pas sans une certaine part laissée à la conjecture.

De ces textes - il n'y en a que deux - le plus court, qui n'en est pas moins le plus explicite, est probablement le plus ancien, bien qu'il ne puisse être daté avec précision; mais il n'est sûrement pas du IV^e ou du V^e siècle comme le croyait Pitra, qui, sur la foi d'un manuscrit du Vatican où il l'avait trouvé encore inédit, l'attribuait au grammairien Théodose d'Alexandrie⁴⁵. Le simple fait que ce texte indique la recette de la composition du canon interdit de le dater plus haut que le VI^e siècle⁴⁶. Depuis lors, le traité dont il fait partie a été publié en 1901 par A. Hilgard, en appendice à son édition des scholies de Denys le Thrace, sous le titre: Commentarius byzantinus⁴⁷. Après avoir

remarqué que le poète doit s'y connaître en musique ἵνα μελίξῃ καλῶς τὰ ποιήματα, le pseudo-Théodose ajoute: οἶον ἔάν τις θέλῃ ποιῆσαι κανόνα, πρῶτον δεῖ μελίσαι⁴⁸ τὸν εἰρμόν, εἴτα ἐπαγαγεῖν τὰ τροπάρια ἰσοσυλλαβοῦντα καὶ ὁμοτονοῦντα τῷ εἰρμῷ καὶ τὸν σκοπὸν ἀποσφύζοντα⁴⁹.

C'est un simple exemple qui est donné là, non une recette complète et détaillée: il ne faut donc pas s'étonner de ne pas trouver mention des odes, qui ont chacune son hirmos propre, ni de voir le tropaire pris comme un tout, sans considérer sa division en kôla. Le pseudo-Théodose semble bien n'avoir en vue que les canons idiomèles - les seuls évidemment qui intéressent le musicien, puisque pour les autres il n'a aucun effort d'invention à faire; μελίσαι τὸν εἰρμόν est donc à traduire par " fixer la mélodie de l'hirmos " (Stevenson)⁵⁰, " to set the Hirmus to music " (Wellesz)⁵¹. Les derniers mots sont peu clairs. Pitra avait traduit en 1867: " ... et qu'il atteigne ainsi son but ", inutile redondance qui ne s'accorde ni avec le sens habituel de ἀποσφύζω, ni avec la syntaxe: le sujet de ἀποσφύζοντα est évidemment τὰ τροπάρια, et non celui qui fait un canon. Dans les Analecta Sacra, il corrige ainsi: " deinde troparia... quae scopum assequantur ", ce qui respecte la syntaxe, mais paraît plus prudent que précis pour le sens, comme il arrive souvent dans ses traductions latines. Stevenson traduit: " des tropaires qui... répondent en même temps au but (ou au sujet que l'on se propose de traiter) ", et commente: " Théodose recommande au mélodie qui veut composer une ode d'avoir en vue, non seulement la mélodie de l'hirmus, le nombre syllabique et l'accent, mais aussi le but qu'il se propose dans la composition de son poème. Chaque hirmus ne convenait pas à toute espèce de sujet et n'était pas choisi à l'aventure.⁵² " Nous ne connaissons pas d'étude sur les hirmoi des canons considérés sous cet angle, qui permette de vérifier cette assertion; en tout cas, elle n'est sûrement pas vraie pour le kontakion⁵³. Il semble du reste que le pseudo-Théodose aurait employé un autre terme que σκοπός s'il avait voulu dire quelque chose comme: " sans perdre de vue le sujet

(ou le genre) du poème ". C'est en somme W. Christ⁵⁴ qui a donné l'interprétation la plus vraisemblable, en traduisant tout simplement σκοπός par " air de musique ", ce qui est en effet l'un des sens modernes du mot. La parataxe a peut-être ici une valeur de consécution: l'homotonie et l'isosyllabie doivent être appliquées de manière que le texte s'adapte toujours à la mélodie. Mais on peut comprendre aussi que le respect de ces deux règles ne suffit pas pour que le texte soit toujours cantabile: il faut aussi une certaine similitude de syntaxe.⁵⁵

Le passage de Zonaras relatif à l'hirmos fait partie du prologue d'une 'Εξήγησις τῶν ἀναστασιμῶν κανόνων τῶν τοῦ Δαμασκηνοῦ, laquelle a pour sujet les définitions de l'hirmos, du tropaire, de l'ode et du canon⁵⁶. Zonaras s'exprime ainsi:

Ὁ μὲν εἶρμος ἀρμονία τίς ἐστὶ μέλους, ἐν συνθέσει φωνῆς ἐν-
άρθρου τε καὶ σημαντικῆς, ὠρισμένην τινὶ μέτρῳ καὶ ποσῷ μεγέθους
περιγραφομένη· ἥτις ἀρμονία προωρισμένη τε καὶ προεγνωσμένη προ-
ὑπόκειται, πρὸς ἣν τὰ λεγόμενα τροπάρια ἀναφέρεται· οἷον εἰ γὰρ
ἀρχὴ τῶν τροπαρίων ἐστὶ καὶ κανόνων, ἐπεὶ τὰ τροπάρια διὰ τοῦ
εἶρμου κανονίζεται καὶ ρυθμίζεται πρὸς αὐτὸν ὡς πρὸς ὑπόδειγμα
συντιθέμενα καὶ ἀρμοζόμενά τε καὶ μελωδούμενα. Λέγεται δὲ ὁ μὲν
εἶρμος ὅτι κατὰ τάξιν τινὰ ἐν συνθέσει καὶ μελουργίᾳ εἰρόμενος
καὶ πλεκόμενος καὶ ἀρμοζόμενος πρόεισι, καὶ οὐχ ὡς ἔτυχε.

L'hirmos est défini ici comme une mélodie à laquelle s'adapte un langage articulé et pourvu de sens⁵⁷, et qui a pour cadre une longueur de texte déterminée (c'est-à-dire une certaine quantité de syllabes). Cette mélodie, déterminée et connue à l'avance, est donnée comme le modèle auquel on conforme les strophes dites tropaires. Elle est donc le principe des tropaires et des canons, car les tropaires ont l'hirmos^{pour règle}, et leur composition comme leur exécution musicale sont conformes à ce patron. De là vient le nom d' " hirmos ", qui signifie " enchaînement ": texte et mélodie ne se déroulent pas au hasard, mais présentent une texture donnée.

On voit que, là encore, la définition de l'hirmos est donnée uniquement en fonction du mélos; et la manière dont les paroles

doivent s'adapter à celui-ci est indiquée avec moins de clarté encore que dans les deux ligues du pseudo-Theodose. Si la mention de l'isosyllabie, toujours considérée au niveau du trochaire et non du klon, peut se tirer des mots: ὁρισμένῃ τινὶ μέτρῳ καὶ ποσῇ μεγέθους περιγραφομένη, on cherche en vain celle de l'homotonie; à moins qu'il ne faille, avec Jitra, traduire ῥυθμίζεται πρὸς αὐτόν par " ejus rhythmo aptantur ", ce qui nous paraît beaucoup trop précis.

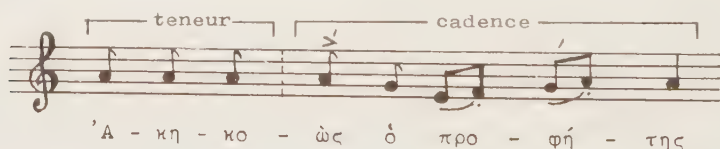
Devant ces deux textes, la question qui se pose ~~est~~ est celle-ci: quelle était cette musique à laquelle les paroles de l'hymne devaient s'adapter avec tant de rigueur? C'est à partir de là qu'il devient impossible d'assimiler pour la forme le kontakion et le canon, comme on l'a trop souvent fait. Grâce aux progrès décisifs accomplis par la musicologie byzantine, depuis Gaisler jusqu'à Wellesz, Lilyard, Noeg, la notation musicale des manuscrits liturgiques grecs n'est plus une énigme; mais c'est à partir du IX^e siècle seulement que l'évolution de la musique byzantine nous est connue par ces monuments. ~~Les~~ Les mélodies qui accompagnaient les kontakia de la grande époque (VI^e-VII^e siècles) ne nous sont pas parvenues, soit que tous les manuscrits qui les contenaient aient disparu, soit plutôt qu'elles ne l'eussent pas notées primitivement, mais transmises de mémoire. On ne peut se faire une idée de ce qu'elles étaient que par conjecture, et l'on n'y a pas manqué. Certains, confiants dans le caractère immuable qu'ils attribuaient à la tradition liturgique orthodoxe, ont admis que le kontakion s'était toujours chanté à peu près comme il se chante aujourd'hui, de sorte que le mélode pouvait utiliser largement les ressources de la τὸνῃ. Cette position, qui se fonde plus sur un acte de foi que sur une étude objective de la question, favorise évidemment une conception laxiste des règles de la poésie tonique; aussi est-elle souvent en faveur chez les philologues grecs, et notamment dans l'école de N. Romadakis. Une théorie tout opposée, beaucoup plus en accord avec ce que nous savons de l'évolution de la musique byzantine, a été exposée par le musicologue anglais E. Wellesz.⁵⁸

Wellesz commence par rappeler les principes de la musique vocale de l'Eglise grecque, issue tout droit de la musique sémitique: elle repose sur une collection de formules mélodiques, qui ont été à une certaine époque rangées par modes, de sorte qu'un musicien qui voulait composer un tropaire sur un certain mode avait à sa disposition toutes les formules correspondant à ce mode. Certaines, plus expressives, formaient l'armature de la mélodie, et elles étaient reliées entre elles par des formules plus simples servant de transitions. Les ornements qui caractérisaient ces formules étaient principalement des cadences ayant la teneur comme point de départ, ou des arabesques également sur la teneur. Cette structure mélodique a traversé les siècles et s'est maintenue avec une remarquable continuité jusqu'à nos jours, mais elle s'est de plus en plus chargée de mélismes⁵³ purement ornementaux, imposés par un public auquel les mélurges d'époque récente avaient donné le goût de la virtuosité. Plus on remonte dans le temps, plus les mélismes sont d'un dessin mélodique simple et employés avec discrétion; ce qui porte E. Wellesz à penser que le kontakion, au temps de l'Acatliste et de Romanos, était chanté sur une mélodie de type syllabique, c'est-à-dire que chaque note correspondait à une syllabe, excepté dans les cadences. Cela paraît fort vraisemblable, même si l'on doit admettre que le caractère syllabique de la mélodie comportait aussi des exceptions en dehors des cadences.

L'opinion de Wellesz est du reste confirmée par le caractère proprement littéraire du genre. Le kontakion est avant tout une homélie, où, à la différence du canon qui est un poème lyrique, le texte a plus d'importance que la musique. Le chant devait en être simple et peu orné, proche du récitatif; la longueur du texte interdisait qu'il en fût autrement. Une multiplicité d'ornements musicaux, répétés tout au long des quarante strophes de l'hymne de Romanos sur Joseph, par exemple (soit huit cent quarante kôla), aurait exigé une exécution de plusieurs heures, à laquelle l'attention des auditeurs n'aurait pas résisté. E. Wellesz va jusqu'à supposer que les mélodies des kontakia ont

été empruntées directement à des modèles syriens qu'on aurait adaptés aux vers grecs; mais on peut se demander si, en grec, l'existence d'un accent tonique plus marqué et plus varié que dans la langue syriaque ne rendait pas cette adaptation délicate. Quoi qu'il soit de leurs origines, on comprendra aisément que si les mélodies des kontakia étaient réellement syllabiques ou à peu près syllabiques, le fait est d'une très grande conséquence pour la manière dont on doit comprendre le principe de l'isosyllabie, et par conséquent pour l'établissement du texte des kontakia.

On voit moins clairement dans quelle mesure l'homotonie pouvait être affectée par le caractère syllabique du melos. Elle découle du rapport - qui n'est pas toujours coïncidence - entre l'accent tonique du texte et l'accent mélodique de la musique: très souvent une cadence coïncide avec un accent tonique, parfois elle lui sert de préparation. En revanche, dans les formules simplement constituées par la répétition de la teneur, l'accent tonique ne joue pas de rôle important, sauf parfois à la fin du passage, devant une cadence ou quelque autre accident mélodique. Voici un exemple pris parmi ceux qu'a réunis C. Wellesz dans les hirmoi du 1^{er} ton authent, où la teneur est la :⁶⁰



On voit ~~de même~~ que les deux accents sont placés, l'un au moment où l'on quitte la teneur pour commencer la cadence, l'autre à la résolution de celle-ci. Dans d'autres formules, l'accent correspond au passage à la quinte ou à la quarte, ou encore au degré extrême atteint par une ligne mélodique partie de la teneur. Ainsi, par l'accent, sont mis en valeur les mots importants de la strophe. En revanche, lorsqu'il y a des méliismes, les musiciens grecs, comme les Latins dans le plain-chant,

prennent garde à ne pas les développer sur des mots essentiels à la compréhension de la phrase, parce que l'oreille les saisit moins facilement et que la mélodie distrait l'esprit du sens des mots. Il est d'ailleurs évident que, plus l'usage des méliismes prend de l'importance, plus l'isosyllabie tend à se relâcher, car il devient indifférent que les mots ou groupes de mots qui servent de prétextes aux méliismes aient quelques syllabes de plus ou de moins. Cela pourrait être une cause d'altération pour le texte à basse époque, lorsque le kontakion, réduit au prooimion et à la strophe initiale, est incorporé au canon et en suit dès lors l'évolution mélodique. Mais on a vu que, pour le kontakion du moins, le fait ne se vérifie pas, et que l'isosyllabie, à notre connaissance, n'est pas sensiblement moins rigoureuse dans les pièces tardives que dans les plus anciennes. Il semble que la " métrique tonique " n'ait pas suivi l'évolution du molos, donc qu'elle ait fini par s'en dissocier, sinon dans les définitions des théoriciens, du moins dans la pratique, lorsque les poètes de kontakia ont cessé d'être de véritables mélodes.

Pour en finir avec l'hirmos, on observera que le mot, dans les textes où nous l'avons trouvé, n'est employé qu'en parlant du canon; c'est par extension que, faute d'un autre terme, nous l'appliquons au kontakion. Était-il déjà en usage à l'époque de Romanos ? Cela se peut, si l'on admet avec Goar⁶⁴ que εἰρμός a pris le sens de " inflexion de voix, modulation "; mais on ne voit pas alors ce qui distingue εἰρμός de μέλος. Or, ni pour le pseudo-Théodose, ni pour Zonaras, l'hirmos n'est simplement l'air de musique sur lequel on chantait un tropaire donné: il est l'ensemble ~~ἡ σύνθεσις~~ (σύνθεσις) constitué par la mélodie (ἁρμονία μέλους) et les paroles du tropaire (φωνὴ ἑναρθρὸς τε καὶ σημαντική), inséparablement liées. Peut-être la bonne étymologie est-elle celle que propose Gaisser⁶²: εἰρμός, " insertion, strophe insérée ", aurait d'abord désigné, selon lui, le refrain ou plus exactement ^{l'antenne} ~~ἡ ἀντέση~~ que l'on faisait alterner avec les

derniers versets de chacun des neuf cantiques scripturaux chantés à l'orthros. Plus tard, au lieu de reprendre toujours la même antienne pour chaque cantique, on aurait varié les paroles, ce qui aurait donné naissance aux neuf odes du canon. Si cette hypothèse est exacte, le nom de l'hirmos se trouve lié aux origines mêmes du canon, et ne saurait avoir été employé pour désigner le modèle mélodique et rythmique du prooimion et des strophes d'un kontakion. Il ne paraît cependant pas illégitime de l'appliquer à ce dernier genre, puisqu'il est fondé sur les mêmes principes formels que le canon. On conviendra donc de désigner par le mot " hirmos " le prooimion et la première strophe d'un kontakion idiomèle, en tant que ceux-ci servent de modèles rythmiques à des prosomoia.

3. LOIS METRIQUES: L'ISOSYLLABIE.

Pour les hymnes prosomoia, on peut formuler ainsi la règle de l'isosyllabie: " Dans toutes les strophes d'un même kontakion, chacun des kôla a le même nombre de syllabes que dans le kôlon correspondant de l'idiomèle qui lui sert d'hirmos." S'il s'agit d'un idiomèle, on dira simplement que tous les kôla qui se correspondent dans chaque strophe ont le même nombre de syllabes en principe.

Dans le cas des prosomoia, il n'est pas sans intérêt de distinguer deux aspects différents de l'isosyllabie: elle est constituée d'une part par la conformité qu'ont entre eux les kôla correspondants du prosomoion (ce qu'on pourrait appeler l'isosyllabie intérieure), d'autre part par la conformité de chacune de ces collections de kôla prises dans le prosomoion avec le kôlon correspondant de l'hirmos (isosyllabie extérieure). Cette dernière est loin d'être parfaite; autrement dit, il y a souvent des différences sensibles entre le schéma métrique de l'idiomèle et celui de tel ou tel de ses prosomoia; et la même remarque vaut pour le principe de l'homotonie.

Ces différences affectent particulièrement le refrain. Ainsi, dans le 1er hymne de la Résurrection, Εἰ καὶ ἐν τάφῳ, le refrain est: ὁ τοῖς πεσοῦσι - παρέχων ἀνάστασιν (uuu-u / u-uu-uu).⁶³ Dans un de ses prosomoia, l'hymne sur Jacob béni par Isaac, qui est aussi de Romanos, on a: ἐξ οὐρανοῦ εὐλογίαν - παράσχου ἡμῖν (uuu- uu-u / u-uu-), avec une syllabe de plus et une coupe différente. Dans le 2e hymne de la Nativité, Ὁ πρὸ ἐωσφόρου, le refrain est: ἡ κεχαριτωμένη (uuuuu-u); il a une syllabe de moins dans l'un des deux prosomoia, l'hymne de l'Adoration de la Croix: ἐν τῷ παραδείσῳ, et dans l'autre, l'hymne sur Le riche et Lazare, il y a bien sept syllabes, mais l'accent final remonte à l'antépénultième: ἐλέησον Κύριε. Tous les trois sont de Romanos. Dans le seul cas certain où le mélode va chercher son hirmos en dehors de ses propres ouvrages, il se montre encore moins respectueux de son modèle. ~~Il y a~~ L'hymne sur la Tentation de Jo-

seph est prosomoïon de l'Acathiste, lequel, on le sait, a deux refrains qui alternent, ἀλληλουῖα aux strophes paires et χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε aux strophes impaires. Romanos les a remplacés dans son hymne par un refrain de deux kôla dont le rythme n'a aucun rapport avec ceux de l'Acathiste: ὅτι πάντα ἐφορᾷ - τὸ ἀκοίμητον ὄμμα (uu-u uu- / uu-u u-u). Il faut croire que de telles variations, dont on pourrait citer encore de nombreux exemples, étaient sans grandes conséquences pour la mélodie, car le refrain, chanté en chœur par la foule, était probablement d'une exécution plus simple et plus libre que le reste de la strophe.

Une autre partie de l'hymne échappe en partie aux exigences de l'isosyllabie (et de l'homotonie) extérieure; c'est le prooïmion, dans les cas où nous avons affaire, non plus à des semi-idiomèles, mais à des prosomoïa proprement dits. Ceux-ci sont fort rares chez Romanos, ils n'en permettent pas moins de vérifier le fait. Le prooïmion I du 2e hymne aux Quarante Martyrs, Πᾶσαν στρατιάν, dont le mètre est emprunté à celui de l'hymne de l'Ascension, Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν, présente par rapport à celui-ci des différences qui tendent à rompre la symétrie des kôla. On en jugera en comparant les deux schémas métriques:

	<u>Ascension</u>		<u>Quarante Martyrs II</u>
	uuuu- / u-u uuu-u		-uuu- / u-u uuu-u
	uuuu- / u-u uuu-u		uuuu- / u-u uuu-uu
	uu-u u-u / u- uu-		uu-u u-u / uu-uu
	uu-u uu-uu / uu-u uu-uu		uuu- uu-uu / uu-u u-uu
5	uu-u uu-uu		uu-u uu-uu
	u-uu uu- / uu- uu-		-uuu uu- / uu- uu-

Dans un autre prosomoïon qui est aussi de Romanos, l'hymne des Saints Innocents, la symétrie se trouve en partie rétablie. Mais on notera que, aux vers 1¹-2¹ (pour le rythme) et 4^{1.2} (pour le mètre), elle est rétablie, non par un^{se} tour au schéma de l'idiomèle, mais au contraire par l'extension des variantes observées dans le premier prosomoïon. Le mètre prend en effet la forme suivante:

-UUU- / U-U UUU-U
 -UUU- / U-U UUU-U
 UU-U U-U / UU-UU
 UU-U U-UU / UU-U U-UU
 5 UU-U UU-UU
 |UUU- UU- / UU- UU-|

compte

Cette diversité s'accroît encore dans les prosomoia qui ne sont pas de Romanos.⁶⁴ La présence d'un accent à la syllabe initiale des vers 1⁴ et 2¹ tend à se généraliser. Si l'on ne trouve nulle part la forme U-U UUU-UU pour le vers 2², en revanche on voit apparaître au vers 3², à côté de U-UU- et de UU-UU (moins fréquent), la forme U-UU. Dans deux cas il n'y a pas de coupe, et le vers 3 s'allonge d'une syllabe en prenant la forme: UU-U UU-U UU-UU, de sorte que, entre ce vers et le refrain, on a quatre fois de suite l'élément UU-U UU-UU. Pour le vers 4, on trouve toutes les combinaisons possibles entre UU-U UU-UU (1) et UU-U U-UU (2): 1-1 comme dans l'idiomèle (10 cas), 1-2 (2 cas), 2-1 (1 cas), 2-2 (3 cas, dont l'un avec le v. 5 pareillement abrégé), et même des formes tout à fait aberrantes comme UU-U U-UU / -UU -UU et UU-UU UU-UU / UU-U U-UU. Même en tenant du fait que la tradition du texte a dû être parfois altérée, une telle élasticité dans le traitement de l'hirmos a de quoi surprendre. Il serait fastidieux de multiplier les exemples: on en trouve de semblables dans tous les hirmoi de prooimia qui ont connu quelque popularité, et l'on serait bien en peine de dire à quelles particularités du mélôs correspondent ces variations, qui, d'une façon ou de l'autre, devaient bien être favorisées par lui. Il faut remarquer que le prooimion est un morceau d'un style souvent soigné, mais qui ne fait pas partie du récit et n'est nullement nécessaire à son intelligence⁶⁵; son caractère est plutôt lyrique, comme plus tard le canon, et son texte plus court que celui des strophes. Cela pourrait être un indice que l'intérêt musical en était plus grand que celui des strophes, que le mélode y déployait plus d'imagination et de virtuosité, et qu'il était affecté d'une mélodie plus ornée,

voire déjà mélismatique, assez ornée en tout cas pour être moins rigoureusement syllabique que celle des strophes.

Ce qui pourrait confirmer cette hypothèse, c'est que dans les miroï de strophes, les variations entre idiomèles et prosomoïa sont bien plus rares et plus limitées. Outre celles qui affectent le refrain, et dont nous avons déjà parlé, il s'en rencontre de trois genres. En premier lieu un accent non final, constant ou à peu près constant dans l'idiomèle, peut se retrouver avec une moindre fréquence, ou même être tout à fait supprimé, dans le kôlon correspondant des prosomoïa. Par exemple dans l'Acatniste, le vers 5 a cette forme:

u-uu u-uu u-uu u-u-u 19 strophes

u-uu u-uu u-uu uuu-u 5 strophes.

Dans le prosomoïon de Tomanos, l'hymne de la l'entation de Joseph, la proportion est à peu près inverse:

u-uu u-uu u-uu u-u-u 7 strophes

u-uu u-uu u-uu uuu-u 15 strophes.

Dans le 1er hymne de la Résurrection, on a pour le kôlon 4¹:

-uu -u 23 strophes uuu-u 1 strophe.

Et dans les deux prosomoïa de Tomanos:

Enfant prodigue 1: -uu -u 12 strophes uuu-u 10 strophes

Isaac et Jacob: -uu -u 8 strophes uuu-u 11 strophes.

Un idiomèle peut encore présenter entre deux kôla une coupe qui est supprimée dans le prosomoïon. Ainsi, dans le 2e hymne de la Résurrection, le vers 3 est: uû- uu- / uu-uu(-). Dans l'hymne du Possédé, qui est l'un de ses deux prosomoïa, la coupe après la 6e syllabe disparaît dans 15 strophes sur 25. L'inverse (apparition d'une coupe à l'intérieur d'un kôlon dans le prosomoïon) existe aussi, mais il est très rare. Enfin, un kôlon peut, dans le prosomoïon, comporter une variante régulière absente de l'idiomèle, lequel donne le plus souvent à ce kôlon la forme brève. Cela se produit, par exemple, pour trois kôla de l'hymne de l'Ascension, qui a deux prosomoïa de Tomanos, les hymnes de Noé et des Saints innocents:

4². Ascension et SS. Innocents: $\overline{\text{UUU}} \text{U-uu}$ Noé: $\overline{\text{UUU}} \text{U-uu}(-)$
 11. Ascension: $\text{U}\overline{\text{UU}} \text{uu-}$ SS. Innocents et Noé: $\text{U}\overline{\text{UU}} (\text{u})\overline{\text{UU}}-$
 12¹. Ascension et Noé: $\text{U}\overline{\text{U}}' \text{uu-}$ SS. Innocents: $\text{uu}-(\text{u}) \text{uu-}$
 En outre, le kôlon 13² présente la curieuse particularité de pouvoir s'allonger d'une syllabe dans l'un des prosomoia, et au contraire de s'abrégier d'une syllabe dans l'autre. Dans l'idiomèle, il a la forme: $\text{U}\overline{\text{U}} \text{uu-}$; dans l'hymne des Saints Innocents: $\text{uu}-(\text{u}) \text{uu-}$; dans celui de Noé: $\text{uu-uu}(-)$.

Il est possible que l'inverse se produise, et qu'une variante régulière de l'idiomèle disparaisse dans les prosomoia. Cela pourrait être le cas dans le 3^e hymne de la Résurrection, si vraiment celui-ci est prosomoion de l'hymne sur Elie. Mais, malgré le témoignage du lemme de l'unique témoin, Q, il ne nous paraît pas sûr que l'hymne d'Elie soit bien l'idiomèle.

Dans quelle mesure ces détails affectaient-ils l'exécution musicale de l'hymne ? La disparition d'un accent ~~sauf~~ initial ou intérieur dans un kôlon était sans doute négligeable, car il est toujours possible de développer un accent mélodique là où il n'y a pas dans le texte d'accent tonique; et d'autre part, les kôla que l'on réunissait ne devaient pas être marqués par un intervalle très net entre deux formules mélodiques. L'apparition ou la disparition d'une variante régulière a de quoi rendre plus perplexe. En l'absence de toute notation musicale ancienne, nous ne pouvons savoir si le fait correspondait ou non à un léger changement dans la mélodie, lequel n'est d'ailleurs vraisemblable que dans le cas où l'auteur du prosomoion était le même que celui de l'idiomèle.

Les limites de l'isosyllabie extérieure étant à peu près définies, il convient maintenant d'apprécier l'extension exacte de l'isosyllabie intérieure, ce qui n'est pas facile. La conception fort rigide que s'en faisait Pitra a été ~~assez~~ assouplie depuis, surtout grâce aux travaux de Krumbacher et de Maas, mais le degré de rigueur qu'on lui attribue continue à varier considérablement d'un éditeur à l'autre. Pour la commodité de l'ex-

posé, on distinguera trois séries de cas dans lesquels l'isosyllabie se trouve apparemment violée: les tolérances ou licences, les variantes régulières, les infractions proprement dites.

A. Les tolérances.

Pitra, en présence d'irrégularités particulièrement fréquentes pour certains mots ou groupes de syllabes, avait déjà supposé que, dans certains cas, le poète comptait une syllabe de plus ou de moins par diérèse ou par synalèphe. Le seul cas certain de diérèse qu'on trouve chez Romanos concerne le mot υἱός, qui est souvent considéré comme trisyllabique, et que les éditeurs écrivent alors ὕϊός. On lit par exemple, dans l'hymne de l'Enfant prodigue, 11, 8:

ἄγιος - ἔστι δὲ - καὶ ὕϊός σου (-uu / -uu / uuu-u)

Cette licence devait être bien établie, car on la trouve déjà dans l'Ephrem grec, et elle est fréquente même en dehors de Romanos: dans l'hymne de Domitios sur la Nativité de saint Jean-Baptiste, il y a huitυἱός et huit ὕϊός. Mais à cela se limite la diérèse. Quand le mélode a besoin d'une syllabe de plus, il s'en tire - rarement d'ailleurs - par un artifice de style, par exemple en remplaçant οὐδεῖς par οὐδὲ εἰς, γῆ par γαῖα, ou même, en deux occasions, ^(en employant) pour (un datif en -οῖσι; ou bien il use de la forme développée des verbes contractes: πνέει, ἐδέετο, ἐξεχέετο, τρομέοντες, καλέεις, etc.

La synalèphe est beaucoup plus fréquente que la diérèse; on la trouve, chez Romanos, dans 8 kōla sur 1000 environ. La variété la plus fréquente est celle qui se produit à l'articulation de deux mots, l'un terminé, l'autre commençant par une voyelle ou une diphtongue, notamment lorsque le premier de ces mots est καί, qui est alors traité comme le proclitique κῑ du grec moderne: καὶ_ἀποτρέχετε (Sacrifice d'Abraham, 15, 5), καὶ_ἐμελέτησε (Elie, 30, 2), καὶ_εὐφρανθεῖς (Jacob béni par Isaac, 3, 8), καὶ_ἡρεμοῦσαν (Résurrection II, 14, 4), καὶ_οὐκ (passim, très fréquent). En général, la synalèphe de καὶ avec un proclitique comme οὐ, εἰ, ὅ, ἦ, se rencontre avec une particulière

abondance. En dehors de ces cas, nous admettrions volontiers qu'il peut y avoir synalèphe entre voyelles de même timbre, par exemple: ἄρα ἄγνοεῖ (Annonciation, 5, 8), μή σε κλαύσω ὥς τὸν Ἰωσήφ (Joseph I, 25, 7), τὸ ὀλοκαύτωμα (Abraham, 12, 4), ἔκει- το ὁ Κύριος (Résurrection III, 12, 4). Faut-il aller jusqu'à l'admettre aussi entre voyelles de timbres différents, comme: διεχώρισε τὸ ὕδωρ (Noé, 15, 2), γένοιτό μοι ἄγγελε (Annoncia- tion, 11, 7), πατέρα ὑμῶν et πατέρα ἐμόν (Résurrection IV, 15, 7) ? Cela ne paraît pas assuré, et nous avons peut-être usé un peu largement de cet expédient dans notre édition de *Romanos*; mais cela valait quand même mieux que de multiplier les correc- tions arbitraires pour rétablir le mètre.

La possibilité d'une synalèphe à l'intérieur d'un mot est relativement fréquente. Elle nous paraît sûre avec θεός, bien que les éditeurs d'Oxford ne l'aient pas admise; on trouve Θεός monosyllabique déjà dans ~~les fragments~~ les fragments qui nous sont parvenus de la *Thalie* d'Arius, dans l'*Sphrem* grec, plus tard dans la poésie populaire en vers politiques⁶⁶. Dans l'hymne d'*Elie*, 18, 1: ῥήμασι θεὸς προφήτου ἐπεκάμφθη, on doit compter θεός pour une syllabe, car la disposition des accents interdit de supposer la synalèphe, d'ailleurs peu sûre: προφήτου ἐπεκάμφθη. De même, dans Joseph I, 26, ὁδηγήσει ὑμᾶς ὁ θεὸς Ἀβραάμ, il vaut beau- coup mieux admettre la synalèphe de θεός que de supprimer l'ar- ticle, comme le fait M. Trypanis, car lorsque le mot θεός est qualifié par un mot au génitif, on le trouve toujours avec l'ar- ticle dans le Nouveau Testament, presque toujours dans la Sep- tante: ὁ θεὸς Ἀβραάμ, ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων, ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ, προσευχὴ τῷ θεῷ τῆς ζωῆς μου, etc.⁶⁷ On notera du reste que M. Trypanis admet θεός monosyllabique dans les hymnes hagiographiques, par exemple dans le 2e hymne à saint Etienne (1er dans l'édition Maas-Trypanis): θεός (7, 7), θεοῦ (9, 8).

Un autre cas certain, très fréquent, est celui des noms pro- pres hébreux: Ἀβραάμ, Βενιαμίν, Ἰακείρου, Ἰακώβ, Ἰεζάβελ,

'Ιερεμίας, 'Ιησοῦς, 'Ισαάκ, 'Ισκαριώτου, 'Ιωακείμ, 'Ιωσήφ (trois fois dans le seul hymne de l'Annonciation), Μαρίάμ. On peut ajouter γέεννα. On a vu au chapitre précédent que ce n'était pas forcément là une marque de sémitisme, puisqu'on retrouve la même licence dans des hymnes hagiographiques non authentiques (S. Nicolas I, 5, 6 et 7, 8: 'Ααρών. SS. Akepsimas et cpp.: 'Ιωσήφ), et aussi dans la collection de kontakia anciens récemment édités par M. Trypanis (Βεσελεήλ, 'Ιεροσολύ-μοις, 'Ιουδαίοις).⁶⁸

Une série de cas au moins probables concerne la préposition διὰ isolée ou en composition: συνέχων διὰ ρήματος (Elie, 20, 2), καὶ διὰ τοῦτο (Annonciation, 6, 4), διασπαμέναις φυσικῶς (SS. Innocents, 14, 10), διανιστάμενον φθέγηται (Riche et Lazare, 20, 11), ὁ διὰ τῶν ἀνόμων κτείνας τὸν κτίστην (Passion, 16, 8). Tous ces passages sont considérés comme corrompus par les éditeurs d'Oxford, sauf celui de l'hymne sur Elie où ils semblent admettre une variante régulière; mais là aussi, M. Trypanis se montre plus tolérant dans les hymnes hagiographiques et dans les kontakia anciens, où il admet διηνεῖκῃ, διατανύσαντα, διασώθητι, διεσεισθῇ, διαδῆξῃ, δια σῆν ἀγαθότητα, et même δι᾽ᾧν. Il se peut que des synéreses du même genre se rencontrent dans des mots où ι - ou η, qui a le même timbre à l'époque de Romanos - est suivi ou précédé d'une voyelle: ἱερεύς (Rameaux, 15, 3), ἱατρῶ (S. Pantéléimon, 5, 2), ,δειλιῶσα (Némorroisse, 3, 3), Δαμιανός (SS. Côme et Damien II, 5, 2), γοητάς (Adoration de la Croix, 16, 7), etc. On hésite, en revanche, à les admettre là où elles seraient susceptibles de déplacer l'accent final (Κύ-ριος, Ἰδριοι). Enfin la licence semble pouvoir s'étendre au préverbe προ- suivi d'une voyelle: προῆρησαι (S. Pantéléimon, 10, 2), προγενφώνῃ (Nativité III, 12, 4), προέκειτο (S. Démétrios, 11, 5, que Maas corrige en προύκειτο). Nous avons encore admis dans notre édition quelques cas, à la vérité très rares, tels que ὅς (Possédé, 24, 1) ou ἐπέρρεσεν (Multiplication des pains, 21, 2); nous ne sommes pas sûr que ce fût bien légitime.

De tous ces cas de synalèphes, seul θεός a été reconnu par

Pitra. En revanche, celui-ci admet la " contraction " de certains mots très employés, et que les copistes écrivent en abrégé, comme σωτήρ, Χριστός, σταυρός, ἄνθρωπος, ἀνθρωπεία, ainsi que leurs composés.⁶⁹ Cette étrange théorie a été reprise par W. Meyer, qui l'étend à des mots tels que ἡμᾶς, ἡμῶν, ἡμῖν, ἀμήν,⁷⁰ et par Bouvy, qui l'explique, contre toute vraisemblance, par une syncope qu'auraient subie ces mots dans la prononciation de l'époque.⁷¹ Bouvy a eu le tort de prendre ses exemples indifféremment dans les kontakia et dans les canons, ce qui fausse tout le principe de son étude métrique. En fait, pour ce qui regarde le kontakion, qui seul nous intéresse ici, cette " contraction " ou " syncope " n'est prouvée par aucune statistique sérieuse.

B. Les variantes régulières.

Nous appellerons " variante régulière " le phénomène, signalé pour la première fois par Krumbacher à propos du 1er hymne sur Joseph, qui consiste en ce que certains kôla peuvent affecter deux formes différentes à l'intérieur d'un même hymne: une forme brève, et une forme longue qui compte une syllabe de plus, accentuée ou non, en principe toujours à la même place, de sorte que sa présence décale d'une syllabe tous les accents qui se trouvent derrière elle. Par exemple, dans le 1er hymne sur Joseph, le kôlon 2¹, celui-là même qui a servi à la démonstration de Krumbacher, a le plus souvent la forme: υυ-υ υυ- υυ- (ἀνατέλλει εἰς τὸν οἶκον ὡς φῶς). Dans le tiers des strophes (13 sur 40), une syllabe atone est intercalée entre le premier et le second accent, ce qui donne: υυ-υυ υυ- υυ- (καὶ δὴ ὤρμησεν ἐν τῇ ποίμνῃ σπουδῇ). Dans la représentation du schéma métrique, l'existence et la forme de la variante sont figurées conventionnellement, depuis Maas, par des parenthèses encadrant la syllabe supplémentaire: υυ-υ(υ) υυ- υυ- , dans l'exemple qui nous occupe.

Il n'est pas toujours facile de reconnaître une variante régulière, et l'hésitation est souvent permise lorsqu'une des deux

formes métriques est très peu représentée par rapport à l'autre, et que le texte de l'hymne paraît avoir été mal transmis. En cas de doute, il est évidemment indispensable d'examiner toute la série des prosomoia pour voir si la variante y est attestée, malheureusement ces cas litigieux se rencontrent en général dans des hirmoi rares qui n'ont pas de prosomoia. Quand la syllabe inconstante n'est pas finale, il n'est pas toujours facile non plus de déterminer la place qu'elle occupe dans le kôlon, car on ne peut pas se guider sur celle du ou des accents non finals quand ceux-ci sont flottants, ce qui arrive assez souvent. Si on se limite aux cas pratiquement certains, on constate que, sur 39 hirmoi de strophes employés par Romanos, 19 comportent des kôla affectés de variantes régulières. Ce sont:

- 1er mode authent: Τὴν ζωὴν τῇ ταφῇ (Résurrection II), Τὸ ἱατρεῖον τῆς μετανοίας (Ninive), Τῷ ἀρχαγγέλῳ Γαβριήλ (Annonciation).
- 2e mode authent: Τράνωσον (Mission des Apôtres); Τὴν πολλὴν τῶν ἀνθρώπων ἀνομίαν (Elie), Τὸ τάλαντον (Samaritaine).
- 3e mode authent: "Ἐκστηθὶ σήμερον (Passion).
- 4e mode authent: Ἡ προσευχή (Nativité de la Vierge), Τί τῶν σῶν ὑμνήσω (S. Démétrios).
- 1er mode plagal: Τοῦ ἀναργύρου τὴν μνήμην (S. Pantéléimon).
- 2e mode plagal: Τῷ ἡλίῳ τὸ φωτίζειν (SS. Côme et Damien II), Ἐπειδὴ Ἀἰδὼν ἔδυσας (Rameaux), Τὸ μυστήριόν τῆς σῆς οἰκονομίας (Résurrection IV), Τὸ τοῦ Χριστοῦ ἱατρεῖον (Fuissances infernales).
- 3e mode plagal: Τρεῖς σταυροὺς ἐπήξατο (Triomphe de la Croix).
- 4e mode plagal: Αὐτὸς μόνος οὐ οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ (Tous les martyrs, ou Hymne funèbre d'Anastase), Τὰ ῥήματα τοῦ Χριστοῦ (Fécheresse), Ὅσπερ οὐρανοῦ ὑετόν (Résurrection V), Ταχεῖαν καὶ σταθεράν (Pentecôte).

On peut ajouter, dans ce dernier mode, l'hirmos Τὸν νοῦν ἀνυψώσωμεν (Reniement de S. Pierre), dont ~~seul~~^{est} l'unique prosomoion, qui le 1er sur Joseph, renferme des variantes métriques absentes de l'idiomèle; dans le 2e mode plagal, les hirmoi Τὰ τῇ γῆς

(Ascension) et Τῇ τυφλωθέντι Ἀδὰμ (Epiphanie II); dans le 4^e authentique, l'hirmos Τῇ Γαλιλαίᾳ (Epiphanie I), lesquels sont dans le même cas par rapport à ceux de leurs prosomoia qui sont de Romanos. Mais si l'on s'en tient aux idiomèles pourvus de variantes, on pourra remarquer, ce qui n'est peut-être pas sans intérêt, que seuls dans notre liste, les hirmoi Τράνωσον et Αὐτὸς μόνος sont très répandus; tous les autres n'ont que d'un à trois prosomoia - souvent de Romanos lui-même - ou, pour huit d'entre eux, pas du tout. Cela signifie que l'usage de la variante régulière, s'il paraît important lorsque l'on considère seulement le nombre d'hirmoi où il est constatable, perd beaucoup de son ampleur si l'on passe de l'oeuvre de Romanos à celle de ses successeurs.

Un hirmos peut contenir jusqu'à huit variantes métriques. Au total, les idiomèles de Romanos comptent 56 kôla qui en sont affectés, du moins ce chiffre est-il un minimum, car nous ne comptons pas les cas douteux; à cela s'en ajoutent 17 autres qu'on trouve seulement dans les prosomoia. On peut les répartir en trois séries: ceux où la syllabe supplémentaire de la forme longue est au début du kôlon (18 kôla); ceux où elle est à l'intérieur du kôlon (17 kôla, 26 en ajoutant les prosomoia); ceux où elle est à la fin (21 kôla, 29 en ajoutant les prosomoia). On peut aussi distinguer ceux où la syllabe supplémentaire est normalement accentuée, et ceux où elle ne l'est pas. On est alors amené à constater que, lorsqu'elle est accentuée, elle se place presque toujours à la fin du kôlon, et que dans ce cas le kôlon, sous sa forme brève, est toujours proparoxyton: on a -uu(-) et jamais -u(-). Comme les syllabes supplémentaires finales non accentuées sont très rares (nous n'en comptons que trois en tout), il s'ensuit que la variante du type -uu(-) est de beaucoup la plus répandue: elle représente le tiers du total.

Il semble bien d'autre part - mais on ne peut en être absolument sûr, parce que dans la division d'une strophe en vers il y a toujours une certaine part d'arbitraire - qu'elle ne se rencontre qu'à la fin des kôla qui terminent un vers ou qui en forment

un à eux seuls. Faut-il généraliser et poser en principe, avec les éditeurs d'Oxford, que " devant une pause forte, ou même moyenne, donc seulement à la fin d'une ligne, -uu est équivalent à -uu- " ?⁷² Cela ne nous paraît pas prudent. Il faudrait, pour affirmer cela, pouvoir s'appuyer sur une collection suffisante de cas isolés où, à la fin de kôla proparoxytons ne comportant pas la variante métrique (ils sont fort nombreux à la fin des vers), on trouve une leçon -uu- bien attestée; en fait, ces cas sont très rares.

L'addition d'une voyelle accentuée en position autre que finale ne se rencontre que dans deux kôla variables: (-)uu -u (hirmos 'Η προσευχή, v. 6²) et (-)uuu- (hirmos Ταχέϊαν καὶ σταθράν, v. 6¹). Quant aux syllabes supplémentaires normalement non accentuées, nous avons observé que, quand elles sont en position initiale, elles ne précèdent jamais immédiatement une syllabe accentuée: on a donc (u)u- ou (u)uu-, mais non (u)-u. A l'intérieur du kôlon, en revanche, il n'y a aucune restriction.

Nous avons dit que la variante régulière consiste normalement dans l'addition d'une syllabe unique à la forme longue. Dans quelques cas, cependant, les deux formes diffèrent de deux syllabes et non d'une seule. A notre connaissance, on ne rencontre des kôla de ce genre que dans deux idiomèles, peut-être même un seul. L'hymne de la Nativité de la Vierge ('Η προσευχή), pièce bien connue qui a l'intérêt d'être représentée par cinq témoins, est une de celles qui contiennent le plus de kôla à variantes: six sur un total de treize (sans compter le refrain). Le v. 2² a normalement la forme: (u)u-u u-uu ; mais à la strophe 9, tous les témoins s'accordent sur un texte dont le schéma métrique est: uu-u uu-uu . On aurait donc un kôlon: (u)u-u (u)u-uu , à moins que le texte de l'archétype n'ait été altéré, ce que rien ne permet de supposer. Le v. 3, pour lequel la tradition est extrêmement confuse, varie de sept à onze syllabes selon les strophes et les témoins. En général, on peut poser: (u)u- uu- uu-uu , mais pour la strophe 10 au moins, il semble qu'on ait: u- u- uu-uu , ce qui donnerait le schéma: (u)u- (u)u- uu-uu .

Il est curieux que, dans le 3e hymne de la Nativité (Κατεπλάγη 'Ιωσήφ), que les lemmes de P et de D donnent comme prosomoion de 'Η προσευχή, on ne retrouve pas une seule de ces six variantes. Le v. 2² est réuni au v. 2¹ sous la forme: U-UU U-U-U-U, et le v. 3 a toujours huit syllabes: U-U UU-UU. Ce ne sont du reste pas là les seules différences entre les deux schémas, et l'on a peine à croire que les deux hymnes aient pu être chantés sur une mélodie identique. G. Zuntz⁷³ estime, non sans vraisemblance, que le véritable idiomèle est le 3e hymne de la Nativité.

Le 4e hymne de la Résurrection est, avec l'hymne de la Nativité de la Vierge, le plus riche en variantes métriques: celles-ci affectent neuf kôla sur dix-huit. Le schéma du v. 1² est: UU-(U) (U)-U, ce qui correspond à trois formes: UU- -U (5 strophes pour la partie authentique, car il y a dix strophes interpolées), UU- U-U (12 strophes), UU-U U-U (6 strophes). Le cas du v. 2² se complique d'un déplacement possible de l'accent initial: (U)Û- UU(-). Comme les lois de l'accent grec interdisent -UUU et U-UUU, il reste six formes possibles, dont deux: U- UU- et -UUU-, ne se rencontrent pas dans l'hymne; les quatre autres sont: U-UU (4 strophes), UU-UU (11 strophes), UU- UU- (3 strophes), U-U UU- (5 strophes). Bien qu'il n'y ait qu'un témoin, qui est Q, on ne saurait mettre au compte de la tradition du texte de si nombreuses irrégularités; les quatre premières strophes, en particulier, contiennent un développement de caractère purement dogmatique, ce qui ^{est} fort rare chez Romanos, dont les termes ont dû être pesés avec soin par le poète et qui a moins de chances d'avoir été remanié ou négligemment transcrit qu'un texte de caractère plus littéraire. On peut se demander si, précisément, l'intention dogmatique du poème n'a pas commandé l'emploi d'un hirmos avec lequel de plus grandes licences étaient possibles: l'auteur était tenu d'user de formules stéréotypées - notamment pour définir l'union des deux natures - qu'il n'était pas question de remplacer par des équivalents mieux adaptés au mètre.

Mais comment de tels hirmoi étaient-ils possibles? Corres-

pondent-ils à un certain point d'évolution dans la carrière musicale du mélode ? Si l'on pouvait établir qu'il en est bien ainsi, comme la possibilité de variantes aussi complexes nous éloigne encore de la mélodie purement syllabique, on serait en droit de supposer que les hirmoi qui en contiennent ont été composés plus tard que les autres. Or il se trouve que, pour le 4^e hymne de la Résurrection, nous avons un terminus post quem: c'est la Confession de foi publiée par Justinien en 551, qui a servi de source à la partie dogmatique du poème⁷⁴. Celui-ci est donc bien un ouvrage de la vieillesse de Romanos, peut-être un des tout derniers. Si l'hymne de la Nativité de la Vierge doit être attribué à la même période, cela confirmerait l'hypothèse qui fait de cette pièce un simple prosomoion du 3^e hymne de la Nativité, et non l'idiomèle. Le fait, déjà observé, que certains prosomoia contiennent des variantes métriques ignorées de leurs propres idiomèles, va dans le même sens: il a pu se produire, du vivant même de Romanos, un certain relâchement dans le syllabisme de la mélodie. Faut-il généraliser, et admettre que l'ensemble des hirmoi à variantes métriques est plus tardif que l'ensemble des hirmoi qui n'en comportent pas ? Il serait certainement imprudent d'aller jusque là.

C. Les infractions.

Le texte de presque tous les hymnes présente, en nombre très variable, des violations à la règle de l'isosyllabie qui n'entrent dans aucun des cas précédemment examinés. Leur existence constitue le principal des problèmes qui se posent à tout éditeur de Romanos: en présence de telles fautes, faut-il plutôt se fier à la tradition écrite ou à la rigueur des règles métriques ? Comme aucune réponse péremptoire ne peut être donnée à cette question, il est à craindre qu'aucune édition de Romanos ne puisse être considérée comme tout à fait sûre.

Trois catégories d'infractions peuvent être éliminées. D'abord, celles qui sont, de toute évidence, de véritables fautes, ne violant pas seulement le mètre ou le rythme, mais aussi le

sens ou la syntaxe; elles sont heureusement nombreuses, surtout là où il n'y a qu'un témoin. Ensuite, une série de fautes apparentes, dont l'origine est le rétablissement, aux dépens de l'isosyllabie ou de l'homotonie, d'une forme puriste dans des passages où Romanos avait fait une concession à la langue populaire. P. Maas⁷⁵ a répertorié la plupart de ces cas, en s'appuyant, sauf pour le dernier, sur des passages parallèles où la forme primitive a été conservée. Ce sont:

- les participes au masculin dépendant d'un sujet au féminin:
Exemple: Pécheresse, 1, 2¹. Τὰ ῥήματα τοῦ Χριστοῦ... βλέπουσα ἡ πόρνη ποτέ QΔ (υυ-υ υυ-). Il faut rétablir βλέπων.
- l'aoriste ἤλυθα, remplacé plus tard par ἤλθον ou ἐλήλυθα.
Exemple: Pécheresse, 5, 1²: δι' ἐμὲ γὰρ ἐλήλυθεν QΔ (υυ-υ -υυ).
Enfant prodigue I, 18, 8²: οὗτος δὲ - ἦλθε - κατησχυμένους AQ (-υυ / -υυ / υυυ-υ). Dans les deux cas, ἤλυθε, bien attesté ailleurs, est seul métrique.
- δι' αὐτό, remplacé par διὰ τοῦτο. Exemple: Joseph I, 1, 9¹: διὰ τοῦτο πίστει ἀρυσώμεθα Q, pour: υυ-υυ υυ-υυ
- les formes développées des verbes contractes, remplacées plus tard par les formes classiques. Exemple: Marie à la Croix, 1, 4³: τίνος χάριν τὸν ταχὺν - ὁρόμον τελεῖς ABCVGHJMQT, pour: υυ-υ υυ- / -υυ-υ . Il faut rétablir τελείεις.
- les formes numériques populaires τριάντα, τεσσαράντα et πενήντα.
Exemples: Passion, 10, 7²: ὁ παράλυτος νοσῶν - ὁκτὼ καὶ τριάκοντα ἔτη τὸ πάρος QΔ (υύ-υ -υυ υυ-υ). Quarante Martyrs II, 7, 12¹: τεσσαράκοντα ᾤθησαν (υυ-υ υυυ). Pour ce dernier cas, Maas signale un parallèle intéressant dans l'Ephrem grec⁷⁶.

La troisième catégorie de fautes qui n'entrent pas en ligne de compte est constituée, semble-t-il, par les citations de l'Ecriture. Bien que celles-ci soient souvent assez libres, la difficulté d'adapter le texte sacré au mélos paraît avoir autorisé des tolérances métriques et rythmiques dont le chantre devait s'accommoder comme il pouvait.

Les restitutions dont nous venons de donner la liste sont loin d'avoir été unanimement admises. Mais même si c'était le

cas, il resterait bien assez d'infractions non justifiées à l'isosyllabie pour obliger l'éditeur à définir sa position entre deux extrêmes représentés respectivement par Pitra et par N. Tomadakis. Le premier corrige systématiquement son texte pour le conformer à un schéma métrique établi exclusivement à l'aide de la première strophe, de sorte que si par hasard celle-ci contient une irrégularité, le kôlon correspondant est corrigé dans la série entière des autres strophes⁷⁷; le second, au contraire, s'appuie presque aussi systématiquement sur le texte du kontakion de Patmos, ce qui le conduit à admettre des différences de quatre ou cinq syllabes entre deux kôla de même structure métrique⁷⁸. Nous avons vu qu'un tel parti pris s'appuie sur une conception discutable de la tradition musicale orthodoxe. Il peut notamment se réclamer des travaux, à vrai dire déjà anciens et largement dépassés, de Gaisser. Celui-ci avait mis en valeur le rôle de la ροπή, qui rétablissait le mètre " en conférant souvent à un membre trop court par lui-même la durée voulue par la symétrie "⁷⁹; il était donc logique, d'après lui, de n'attribuer à l'isosyllabie^(qu') une valeur secondaire par rapport à l'homotonie, de sorte qu'elle pouvait toujours être remplacée par un autre élément musical équivalent, l'isochronie⁸⁰. Mais de toute façon, Gaisser n'avait en vue que le canon; et que l'on puisse légitimement étendre la ροπή à la mélodie du kontakion, cela reste à prouver.

Il nous serait infiniment agréable de pouvoir proposer des recettes qui permettraient à coup sûr, soit de réadapter à leur moule métrique les kôla qui les remplissent mal ou qui en débordent, soit de définir les exceptions à l'isosyllabie d'une manière qui rende inutile tout essai de correction. Avec autant de modestie que de regret, nous devons avouer que nous n'en possédons pas. En particulier, nous sommes incapable de prouver que le principe de la variante régulière ne peut pas s'étendre à n'importe quel kôlon, autrement dit qu'un kôlon donné ne peut pas être allongé ou abrégé d'une syllabe alors que le kôlon correspondant pris dans toutes les autres strophes reste conforme

au schéma métrique. S'il en était ainsi (et théoriquement rien ne s'y oppose), la plupart des problèmes posés par les infractions à l'isosyllabie s'évanouiraient d'un coup, et quelques corrections que nous avons risquées dans les deux premiers volumes de notre édition retourneraient s'enfouir dans l'apparat critique. Mais nous ne saurions aller sans invraisemblance au-delà d'une tolérance d'une syllabe.

Il est en tout cas fort douteux qu'on puisse, comme G. Zuntz a tenté récemment de la faire⁸¹, éclaircir le problème par des voies purement philologiques, c'est-à-dire en établissant d'abord un texte aussi proche que possible de l'archétype, selon les méthodes les plus classiques, et en déterminant ensuite la rigueur des règles métriques d'après la manière dont ce texte s'y adapte. Que cette restitution s'impose de toutes façons, c'est évident, encore que l'extrême désordre de la tradition la rende souvent très difficile; mais quelle sera la valeur métrique du texte ainsi obtenu ? On peut faire deux remarques à ce sujet.

On rappellera en premier lieu que le texte de Romanos est très inégalement représenté d'un hymne à l'autre. Sur un total d'environ 1360 prooimia et strophes que l'on peut considérer comme authentiques⁸², plus de la moitié - exactement 708 - ont pour seul témoin le kontakarion double de Patmos (P et Q). Or c'est dans cette moitié qu'on trouve la très grande majorité des infractions. D'une manière générale, celles-ci tendent à se faire plus rares quand le nombre des témoins augmente. Voici quelques chiffres:

Hymnes transmis seulement par les kontakaria de Patmos:

<u>Annonciation</u>	97, 5 ‰ kôla faux
<u>Sacrifice d'Abraham</u>	91,2 ‰
<u>Résurrection de Lazare I</u>	53 ‰
<u>Hémorroïse</u>	47,6 ‰
<u>Joseph I</u>	40 ‰
<u>Adam et Eve</u>	37,4 ‰
<u>Jacob béni par Isaac</u>	29,5 ‰

Lépreux

26,3 %

Il s'agit, comme pour les listes qui suivent, d'un choix caractéristique. Le nombre des infractions est généralement élevé; on remarquera que les trois pièces qui en contiennent le plus sont deux idiomèles sans prosomoia et un troisième (Annunciation) qui n'en a qu'un.

Hymnes transmis par deux témoins proches, A et P (ou Q):

<u>Elie:</u>	infractions dans A:	60 ‰
	infractions dans P:	60 ‰
	infractions communes:	34 ‰
<u>Nativité II:</u>	infractions dans A:	88,4 ‰
	infractions dans P:	70,5 ‰
	infractions communes:	25 ‰
<u>Enfant prodigue:</u>	infractions dans A:	26,25 ‰
	infractions dans Q:	5,25 ‰
	infractions communes:	1,8 ‰

Les infractions sont encore très nombreuses dans les deux premiers hymnes, idiomèles pourvus chacun d'un seul prosomoion, mais elles diminuent considérablement dans le texte établi par la comparaison des deux témoins. Le troisième est prosomoion du 1er hymne de la Résurrection (Εἰ καὶ ἐν τάρφ).

Hymnes transmis par par P (ou Q) et par Δ(CV), qui dépendent d'une tradition très différente:

<u>Reniement de S. Pierre:</u>	infractions dans CV:	43,5 ‰
	infractions dans Q:	35,2 ‰
	infractions communes:	2,1 ‰
<u>Pécheresse:</u>	infractions dans CV:	19,4 ‰
	infractions dans Q:	22,2 ‰
	infractions communes:	11,1 ‰
<u>Joesph I:</u>	infractions dans CV:	19 ‰
	infractions dans Q:	14 ‰
	infractions communes:	5 ‰

Les fautes contre l'isosyllabie tendent à être plus fréquentes dans CV, mais cela ne veut pas dire que la tradition dont dépendent les témoins italiens soit plus éloignée de l'archétype que celle du kontakarion de Patmos, car très souvent les fautes communes à C et à V sont de vraies fautes, dues à une copie pleine d'omissions et de négligences, de sorte qu'il faudrait corriger même si l'on ne tenait pas compte du mètre; alors que les irrégularités relevées dans F et Q lèsent souvent le mètre sans que le sens et la syntaxe en soient altérés, ce qui laisse supposer l'intervention délibérée de remanieurs.

Hymnes transmis par de nombreux témoins. Nous nous bornons à deux d'entre eux, particulièrement connus.

<u>Nativité I:</u>	infractions dans A:	25,1 %
	- - B:	16 %
	- - CV:	9,1 %
	- - D:	22,9 %
	- - J:	39 %
	- - M:	22,9 %
	- - P:	13,7 %
	- - T:	13,7 %
	infractions communes:	2,9 %

<u>Résurrection I:</u>	infractions dans A:	58,3 %
	- - B:	21,6 %
	- - CV:	46,6 %
	- - J:	38,3 %
	- - M:	63,3 %
	- - Q:	21,6 %
	- - T:	21,6 %
	infractions communes:	1,66 %

Dans ces deux dernières listes, les infractions communes entrent pour la plupart dans un des cinq cas énumérés plus haut d'après Maas et exigent la restitution de ἡλυθα, δι' αὐτό, etc.

Ces exemples, qu'il serait fastidieux de multiplier, montrent que, en fin de compte, la rigueur qu'on est en droit d'attribuer aux lois métriques régissant le kontakion dépend de la valeur du manuscrit de Patmos. Il semble bien que, si nous pouvions disposer pour tous les hymnes d'un matériel aussi riche que pour ceux de notre dernière liste, on verrait diminuer les infractions d'une manière impressionnante dans le texte qu'on établirait ainsi.⁸³

Il va de soi que, dans l'établissement du texte - et ce sera là notre seconde remarque -, on ne peut préférer une leçon d'un témoin isolé pour la seule raison qu'elle respecte le mètre ou le rythme alors que toutes les autres le violent; si ce témoin isolé ne représente pas à lui seul une des branches de la tradition, c'est qu'on a affaire à une correction métrique. Les corrections de ce genre sont plus ou moins fréquentes selon les témoins, mais il n'en est aucun qui en soit dépourvu. Elles ne sont donc pas seulement le fait des éditeurs, et leur présence dans un témoin manuscrit suppose qu'à un moment quelconque de la tradition dont il dépend régnait une conception rigoureuse de l'isosyllabie et de l'homotonie, au moins pour le kontakion. Lorsque le témoin qui la présente est isolé, on ne peut prouver que la correction remonte au-delà de l'époque où il a été copié, c'est-à-dire entre le Xe et le XIIIe siècle; mais il arrive qu'elle soit commune à plusieurs témoins. Ainsi, dans le 1er hymne de la Nativité, str. 24, v. 1², le texte primitif était, selon toute apparence: τοῦτου γὰρ χάριν ἤλυθας, qui a disparu de tous les témoins. La leçon la plus proche est celle de P: τοῦτου γὰρ χάριν ἐλήλυθας, qui viole le mètre; les autres sont: τοῦτου χάριν ἐλήλυθας ΔΜ, εἰς τοῦτο γὰρ ἐλήλυθας BD (seul T a gardé ἤλυθας, mais un accident de copie a fait disparaître γὰρ, de sorte que le κῆλον est trop court d'une syllabe). L'isosyllabie a donc été rétablie dans les cinq témoins ΔΜΒD, mais au prix de l'homotonie, puisque ni l'autre ni l'autre des deux leçons ne correspond au schéma métrique du κῆλον: -υυ -υ -υυ. Comme la suppression de γὰρ est l'expédient qui s'offre le plus naturel-

lement à l'esprit pour améliorer le mètre, et que Δ et M appartiennent à deux branches de la tradition très éloignées l'une de l'autre, il est bien probable que la leçon commune ΔM est due à une coïncidence. Il n'en est sûrement pas de même de la leçon BD, dont l'auteur, avec raison, a tenu à conserver γάρ; mais il a dû pour cela sacrifier le parallélisme entre le κδλον 1² et le κδλον 2², qui a la même structure métrique et qui est: τούτου γὰρ χάριν ἔλαμψας. Ici la correction métrique remonte donc au modèle commun de B et de D.

Un second exemple, entre beaucoup d'autres, nous sera fourni par l'hymne du Triomphe de la Croix, str. 2, v. 8¹; le texte que nous avons édité est:

7 ἔστι γὰρ σταυρὸς ᾧ προσήλωσαν Χριστόν·

8 ξύλῳ γὰρ θέλω ἀνελεῖν τὸν Ἀδὰμ τὸν δεύτερον.

Or le schéma métrique du v. 8¹ est: uuu- uu- ; il semble donc qu'ici il soit trop long d'une syllabe. Le texte retenu est celui de AD; les variantes sont: ξύλῳ γὰρ θέλω ἐλεῖν Δ ξύλῳ θέλω ἀνελεῖν JQ. Celle de JQ, choisie par les éditeurs d'Oxford, viole l'homotonie, et elle ne convient que si on remplace προσήλωσαν (sujet: les Juifs) par προσήλωσα (sujet: Belial, celui qui parle). Q a bien προσήλωσα, mais le texte de J a gardé προσήλωσαν contre la syntaxe; le texte a donc été remanié pour améliorer une correction métrique introduite à un stade antérieur de sa transmission ~~du texte~~.

Dans ce passage, il faut peut-être admettre la synalèphe θέλω ἀνελεῖν pour rétablir le mètre du vers sans sacrifier le rythme; mais cela n'a pas été admis dans la tradition de CV et de JQ. Nous connaissons plusieurs autres cas où une tolérance métrique pourtant bien établie a été ignorée, de sorte que le κδλον qui la contenait a été tenu pour faux. Ainsi, dans le 1er hymne de la Résurrection, str. 9, le v. 7 est, dans le texte de AQT qui est irrécusable: καὶ οὐκ οἶδα ποῦ κατάνκειται. Au lieu de κατάνκειται, on τέθηπται dans BGJ, ἔθηκταν dans CV, τέθηκταν dans M. Les deux dernières leçons sont des corrections métriques maladroites, car les deux verbes appellent un complément qui n'existe pas; mais la première n'est pas meilleure, car elle

déplace le premier accent du kôlon qui, dans toutes les autres strophes, tombe sur la seconde syllabe. De tels exemples montrent que, parmi les copistes qui se sont succédé pour nous transmettre le texte des vieux kontakia, il s'en trouvait qui n'avaient plus une idée claire des règles métriques particulières au genre, et qui par conséquent ne savaient plus comment on les chantait. Mais ils avaient du moins recueilli l'écho d'une tradition selon laquelle ces règles étaient rigoureuses, et il leur arrivait même de renchérir sur cette rigueur de leur propre initiative. Cela indique qu'ils avaient gardé conscience - mieux que certains éditeurs modernes - du fait que, du kontakion au canon, le chant liturgique avait évolué, et que ^{la mélodie} ~~celle~~ du premier exigeait en particulier un syllabisme beaucoup plus strict que pour le second.

4. LOIS METRIQUES: L'HOMOTONIE.

Parallèlement à la règle de l'isosyllabie, on énoncera ainsi celle de l'homotonie pour les prosomoia: " Dans toutes les strophes d'un même kontakion, chacun des kôla a en principe ses accents principaux sur les mêmes syllabes que dans le kôlon correspondant de l'idiomèle qui lui sert d'hirmos. " S'il s'agit d'un idiomèle, on dira que tous les kôla qui se correspondent dans chaque strophe ont leurs accents aux mêmes endroits.

Nous avons vu que les variations des prosomoia par rapport à l'idiomèle peuvent affecter, non seulement le nombre des syllabes, mais aussi la répartition des accents: il y a une homotonie extérieure et une homotonie intérieure. Il est inutile de revenir sur la première. Quant à l'homotonie intérieure, il convient, comme pour l'isosyllabie, d'en indiquer les limites; mais pour cela, il faut s'efforcer de définir ce qu'est la structure rythmique du kôlon.

Tout kôlon a au moins un accent fixe. A partir de quatre syllabes, il peut en avoir deux: on trouve régulièrement -uu- au début des quatre derniers chérétismes, dans les strophes impaires de l'Acathiste. A partir de sept syllabes, on trouve toujours deux accents au moins; mais seul le dernier, sauf dans quelques cas que nous indiquerons plus loin, est rigoureusement fixe. Les autres, surtout dans les kôla de sept et de huit syllabes qui sont de beaucoup les plus nombreux, peuvent être remplacés par des accents secondaires selon un rythme donné.

Ce rythme peut être binaire, ternaire ou composé des deux. Pour un kôlon de sept syllabes de rythme binaire, on a deux structures possibles: u-u-u-u ou -u-u-u-. Comme on ne trouve jamais tous ces accents à la fois, les combinaisons possibles, ~~suivant~~ rangées d'après la position de l'accent final, sont:

paroxyton:	u-u- u-u / u-uu u-u / uuu- u-u
oxyton:	-u-u uu- / -uuu uu- / uu-u uu-
proparoxyton:	³⁴ -u-u -uu / -uuu -uu / uu-u -uu

En fait, elles ne sont pas toutes utilisées. On trouve seulement:

U-UU U-U	35 kôla	} 87 kôla
UU-U UU-	32 kôla	
-U-U -UU	1 kôlon	
-UUU -UU	11 kôla	
UU-U -UU	8 kôla	

Ces chiffres ne valent que pour les hirmoi de strophes employés par Romanos, qui forment un ensemble de 775 kôla environ. La forme -UUU UU-, dont le rythme peut être considéré aussi bien comme binaire que comme ternaire, est évitée; les kôla de huit syllabes ou davantage qui sont dans le même cas sont extrêmement rares.⁸⁵

Pour les kôla de rythme ternaire, on ne relève que trois types différents dans les schémas métriques des hirmoi:

UUU- UU-	4 kôla	} 71 kôla
U-UU -UU	30 kôla	
UU-U U-U	37 kôla	

La combinaison -UU-UU- n'est pas représentée, ce qui ne veut pas dire qu'on ne la rencontre jamais, comme on le verra plus loin.

Dans une ~~deux~~ troisième série de kôla, le rythme est à la fois binaire et ternaire. Ce sont:

-UUU U-U	15 kôla	} 27 kôla
-UU- U-U	4 kôla	
U-UU UU-	8 kôla	

Sur un total de 185 kôla répartis en 11 structures métriques, il n'y en a donc que cinq qui aient trois accents réguliers. Mais il ne faut pas perdre de vue que les schémas métriques établis en vue de l'édition ne représentent que des moyennes, et que, sous peine de devenir illisibles, ils ne sauraient figurer toute la complexité ^{des variantes} possibles. Quand on entre dans le détail, on s'aperçoit que les distinctions entre les diverses structures métriques correspondant à tel ou tel rythme sont moins tranchées que notre triple liste pourrait le donner à croire, et que l'on peut facilement passer de l'une à l'autre. Par exemple, dans

l'hymne du Triomphe de la Croix, qui compte 18 strophes, le schéma qui figure le kôlon 5² est: -UUU -UU . En fait, cette forme n'apparaît que dans 11 strophes. Pour les autres, on a:

-U-U -UU 2 str. UU-U -UU 4 str. UUUU -UU 1 str.

Le rythme binaire est partout observé. Il en est de même dans l'hymne de la Passion, kôlon 5¹, où l'on compte jusqu'à quatre accents, le maximum que ce type de kôlon puisse porter:

UU-U UU- 13 str. -U-U UU- 5 str.

UU-U -U- 2 str. -U-U -U- 2 str. -UUU -U- 1 str.

Ces variantes se retrouvent dans les kôla de rythme mixte, pour la partie qui suit le rythme binaire. Le kôlon 8² du 1er hymne sur Joseph a dans 21 strophes (sur 40) la forme: UU-U U-U . Pour le reste, on a:

-U-U U-U 10 str. -UUU U-U 8 str. U-UU U-U 1 str.

La dernière forme est irrégulière; elle étend le rythme binaire au kôlon tout entier.

On observe de telles variations dans presque tous les kôla qui relèvent, en tout ou en partie, du rythme binaire. Elles s'étendent même parfois - mais, à vrai dire, fort rarement - à l'accent final, qui, dans les kôla où cela se produit, peut être indifféremment oxyton ou proparoxyton. C'est par exemple le cas, dans l'hymne de la Passion, du kôlon 2¹, qui peut affecter sept formes différentes:

UU-U UU- 5 str. -U-U UU-10 str. -UUU UU- 1 str.

UU-U -UU 2 str. -U-U -UU 2 str.

UU-U -U- 2 str. -U-U -u- 1 str.

Cette variation de l'accent final se retrouve même dans des kôla qui ne sont pas de rythme binaire, du type: U-UU -UU ; on peut avoir: U-UU UU-⁸⁶.

Il est facile d'observer le même phénomène à propos des kôla de huit syllabes, de neuf, etc., et d'en tirer un principe général. Tous les accents d'un kôlon ont en principe une place fixe où on les retrouve le plus souvent. Mais partout où règne le rythme binaire, tout accent qui n'est pas en position finale peut être doublé ou remplacé par un autre accent placé à deux

syllabes de distance, de manière à ne pas altérer le rythme. Exceptionnellement, le phénomène peut s'étendre à l'accent final. Quand ce déplacement d'accent se limite à deux ou trois cas dans un même hymne, nous ne le figurons pas dans le schéma métrique, puisqu'il est entendu une fois pour toutes qu'il est toujours possible. Quand il apparaît plus souvent, nous le représentons ainsi:

Joseph I, kôlon 8^a: $\overline{UU-U} U-U$ (ce qui signifie que le total des formes $UU-U U-U$ ~~sont supérieurs~~ et $-U-U U-U$ est supérieur à celui des formes $-UUU U-U$ et $-U-U U-U$; si c'était l'inverse, on écrirait $\overline{UUU U-U}$).

Passion, kôlon 2^a: $UU-U \overline{UU-}$ (si le total des finales $-UU$ et $-U-$ était supérieur au total de $UU-$ et $-U-$, on aurait: $UU-U \overline{UU-}$).

Si maintenant nous passons au rythme ternaire, nous y trouvons encore la possibilité d'un déplacement du ton à deux syllabes de distance; elle se limite aux cas - d'ailleurs les plus fréquents de beaucoup - où l'accent initial du kôlon est, soit sur la première syllabe, soit sur la troisième. Autrement dit, il est toujours possible de passer du dactyle tonique à l'anapeste tonique, et inversement. On trouve de nombreux exemples de cette variation dans les kôla de onze syllabes et davantage, qui ont presque toujours le rythme ternaire; le type le plus répandu est: $UU- UU- UU- UU(-)$, qui revient six fois - sur neuf kôla en comptant le refrain - dans l'hirmos Αὐτὸς μόνος (Οἱ ἐν πόσῃ τῇ γῇ). On le trouve aussi, entre autres, dans le 2e hymne de la Résurrection, v. 2. A la str. 10, on a: $\text{ἔχετε κουστωδίαν, πορεύεσθε}$. Dans l'hymne de l'Hypapantè, le v. 5^a est: $UU- UU- UU- UU-UU$; or pour la str. 2 le texte est: $\text{ὅτι τοῖς γηγενέσιν ἐφάνη εὐπρόσιτος}$. Mais la plupart du temps, au lieu d'élargir l'intervalle entre deux accents consécutifs, le saut de deux syllabes a pour conséquence de les mettre en contact, sans interposition de syllabes atones; cela se produit lorsqu'un anapeste tonique est suivi d'un dactyle. Bien qu'on lise parfois le contraire, le cas de deux syllabes contiguës portant chacune

un accent n'a rien d'impossible dans la versification tonique. Pour le schéma UU- UU- UU- UU(-), on trouve, par exemple: ἵνα σὼν ἀγαθῶν γένωνται κοινωνοί (Tous les martyrs, 11, 4), ou: καὶ κρατοῦσα στολὴν ὥσπερ ἐπιστολὴν (Hémorroïsse, 14, 4).

En revanche, lorsque l'accent initial d'un kôlon à rythme ternaire tombe sur la seconde syllabe, en déterminant ainsi une série d'amphibraques toniques (U-U U-U U-U, etc.), on ne le voit jamais se déplacer: le type UUU--U ne se rencontre pas. Les kôla de ce genre ne sont pas fréquents; on en trouve cependant six dans l'hirmos Τὸν ἴδιον ἄρνα (Marie à la Croix). Ils constituent une exception en dehors de laquelle un accent peut toujours, en fin de compte, se déplacer de deux syllabes à l'intérieur d'un kôlon.

Un autre genre de variation peut s'observer, mais fort rarement, dans un kôlon de rythme ternaire; c'est alors à trois syllabes de distance qu'il faut aller chercher l'accent d'appoint ou de substitution. En voici deux exemples, l'un pour un kôlon heptasyllabe, l'autre pour un octosyllabe:

Epiphanie II, kôlon 8²:

-UU- UU- 12 str. UUU- UU- 5 str. -UUU UU- 1 str.

Résurrection I, kôlon 1²:

-UU- UU-U 7 str. UUU- UU-U 14 str. -UUU UU-U 3 str.

Ce que nous représenterons conventionnellement par les schémas: $\dot{U}UU^- UU^-$, $\dot{U}UU^- UU-U$.

Ces collections de formes interchangeable n'ont naturellement rien à voir avec les cas, particulièrement nombreux pour les kôla de moins de sept syllabes, où un acent secondaire apparaît à côté d'un accent fixe dans un certain nombre de strophes, mais sans jamais se substituer à lui. Nous les représentons ainsi: $\bar{U}UU-U$ (Résurrection I, kôlon 8³, où le premier accent est plus souvent marqué - 19 strophes - qu'absent - 5 strophes -, proportion qui se modifie sensiblement dans les prosomoia) $\bar{U}UU-U$ (Marie à la Croix, kôlon 4³, où le premier accent manque dans 11 strophes sur 18).

En présence de l'extrême variété des kôla dont se composent les hirmoi, variété qui doit correspondre à un large choix de formules mélodiques, on ne prend à espérer qu'il sera possible de classer les différents types de kôla d'après la fréquence avec laquelle ils apparaissent dans chacun des huit modes, qu'ils caractériseraient ainsi. Nous devons avouer que les très longues et très fastidieuses recherches que nous avons entreprises pour éclaircir ce point n'ont abouti qu'à des résultats décevants. Du reste, les chiffres obtenus étaient incomplets, puisqu'ils n'englobaient que les 39 hirmoi utilisés par Romanos, sur un total de 65; pour ajouter les 26 autres, il aurait fallu d'abord établir le texte des idiomèles correspondants, ce à quoi nous ne pouvions pas songer. Sans doute on relève quelques particularités assez nettes à propos de certains modes, mais elles sont isolées et leur signification n'apparaît jamais clairement. On constate, par exemple, que les kôla de six syllabes sont particulièrement abondants dans le 2e mode plagal; que, dans les heptasyllabes, la formule U-UU U-U est très fréquente dans le 2e mode authentique, ~~U-UU U-UU U-UU U-UU~~ et la formule UU-U UU- dans le 4e mode plagal; que, dans les kôla octosyllabiques, les formules UU-U UU-U et UU-U U-UU sont bien représentées à la fois dans le 1er mode authentique et dans le 1er mode plagal; que, en général, des kôla de même type, tels que U-U U-U, UU-U UU-, UU-U U-U, U-UU U-UU, sont préférés à la fois dans le 2e mode plagal et dans le 4e plagal. C'est à peu près tout ce qu'on peut relever d'intéressant, et c'est fort peu.

Il y a aussi quelque inégalité dans la manière dont les rythmes se répartissent entre les huit modes: les kôla de rythme ternaire sont nettement plus fréquents dans le 1er mode authentique, alors que le rythme binaire l'emporte dans les deux modes 4es, l'authentique et le plagal; les rythmes binaire et mixte, dans le 2e mode authentique, ^{mais} c'est encore à propos de la position de ~~l'accent final~~ l'accent final dans chaque kôlon que les différences sont le plus tranchées. Pour l'ensemble des huit modes, on a à la fin des kôla (entre six et neuf syllabes):

uu- : 20,5 % u-u : 44 % -uu : 35,5 %

Il semble que les mélodes manifestent une certaine prédilection pour les finales en -uu . A titre de comparaison, on a compté les accents de tous les mots de plus d'une syllabe contenus dans divers textes de prose grecque (en assimilant, bien entendu, les propérispomènes aux paroxytons et les périspomènes aux oxytons); on a trouvé, pour un ensemble de plusieurs milliers de mots:

uu- : 33 % u-u : 44 % -uu : 23 %

La finale uu- est très rare dans le 1er mode authenté, et plus encore dans le 2e (12,7 et 5,6 %), fréquente dans le 2e mode plagal (32, 3 %). La finale u-u est fréquente dans les 2e et 4e modes authentés (environ 60 %), rare dans le 3e authenté (27,7 %). La finale -uu est bien représentée dans le 1er mode authenté (52 %) et dans le 3e (44,4 %), ainsi que dans le 3e plagal (43 %).

Les variantes métriques régulières, elles aussi, se rencontrent plus souvent dans certains modes que dans d'autres. Nous n'en avons relevé aucune du type -uu(-) dans les 2e et 3e modes authentés, ni dans le 1er plagal. La variante -u(u) se rencontre uniquement au 2e mode plagal. Enfin la variante rythmique $\overline{uu}$, $\overline{uu}$ ne se voit guère que dans les 1er et 4e modes plagaux. Nous n'avons considéré que les variantes affectant la fin du kôlon; pour les autres, c'est si confus qu'on n'en peut rien tirer. Tous ces chiffres n'auraient de l'intérêt que si l'on pouvait espérer retrouver les formules mélodiques à partir des schémas métriques. Cela paraît tout à fait impossible, dans l'état actuel de nos connaissances sur la musique du kontakion.

La règle de l'homotonie comporte, comme celle de l'isosyllabie, ses exceptions apparentes ou réelles; et, comme pour l'isosyllabie, on peut distinguer les tolérances, les variantes régulières et les infractions proprement dites.

A. Les tolérances.

Elles intéressent essentiellement la rencontre de deux accents voisins, les enclitiques, et certains mots grammaticaux de deux syllabes ordinairement accentués sur la seconde.

1. Quand un mot accentué sur la dernière syllabe (donc oxyton, puisqu'à l'époque du kontakion l'accent circonflexe ne se distingue plus de l'accent aigu) est immédiatement suivi d'un mot accentué sur sa première ou son unique syllabe, c'est en principe le second accent qui devrait compter pour assurer l'homotonie; et il en est bien ainsi le plus souvent: ζωῆς νάματα ἔβλυσσε = UU-U U-UU (Passion, 18, 5²). Mais en fait le mélode est libre de choisir celui des deux accents qui correspond au rythme du kôlon: dans l'exemple précédent, le même texte pourrait aussi bien s'adapter au schéma métrique U-UU U-UU, et le schéma UU-U U-UU est respecté dans le kôlon: λογικῶς θεῶν ῥύσασθαι (Rameaux, 2, 4²).

Ces rencontres d'accents sont beaucoup plus fréquentes à l'intérieur des kôla, mais elles ne sont pas exceptionnelles en position finale, ou bien dans les kôla où il n'y a qu'un accent. Ainsi, dans le 1er hymne sur la Résurrection de Lazare, le kôlon 8² est: UU-UU; mais nous avons dans quatre strophes: UU--U: τὸν Χριστὸν στέργων (str. 6); Ἰησοῦς πέλει (str. 8); πρὸς ἐμὲ φθέγγει (str. 10); Ἰησοῦς ἦλθεν (str. 12). Dans l'hymne Aux nouveaux baptisés, le vers 1, composé de deux kôla, a le rythme: U-U U-U / U-UU U-U, ce qui, pour la strophe 4, correspond à: τρανὸς εἶ, λαμπρὸς εἶ, - Ἀδάμ, καὶ ζηλωτὸς ὢν.

2. En ce qui concerne l'enclise, il faut noter que l'assimilation de l'accent circonflexe à l'accent aigu a pour conséquence que, dans les mots propérispomènes suivis d'un enclitique, il n'y a plus d'accent aigu sur la dernière syllabe, puisque ces mots sont en fait des paroxytons. Le kôlon: καὶ εἰπέ μοι· τοῦτο ὁρᾶσον (Epiphanie I, 15, 9²) correspond au seul schéma: U-UU UU-U et non à UU-U UU-U.

En revanche, le mélode en use très librement avec le traite-

et δέ, γάρ, vūv et οὖν. On retrouve ces nouveaux enclitiques, auxquels est jointe la particule ἄν, chez le pseudo-Romanos et les autres mélodes; il en est d'ailleurs fait mention dans un texte grammatical.⁸⁸

Tout en admettant ces particularités de l'accentuation des enclitiques, qui ne sont pas niables, nous n'avons pas cru indispensable de les noter typographiquement dans notre édition, et nous n'avons rien changé aux usages classiques. Nous avons craint, peut-être à tort, de blesser l'oeil de trop d'hellénistes, et faire quelque violence à la logique nous a paru moins douloureux.

3. Les éditeurs d'Oxford admettent que ἡμᾶς, ἡμῶν, ἡμῖν, ὑμᾶς, ὑμῶν, ὑμῖν, peuvent toujours porter l'accent sur la première syllabe et non sur la seconde (ce qui est exact, et déjà remarqué par Pitra); d'autre part, ils considèrent les praepositiva: relatifs, articles, prépositions, négations, etc., comme dépourvus d'accent.⁸⁹ Nous hésitons fort à les suivre, excepté en ce qui concerne l'article; si l'on devait toujours tenir tous les praepositiva comme atones, on serait trop souvent obligé de se passer d'un accent intérieur fixe dans le kōlon. D'autre part, la coïncidence de l'accent mélodique avec un accent tonique placé sur de tels mots devait avoir l'avantage de souligner les articulations de la syntaxe en mettant en valeur la bonne adaptation de celle-ci au moule incommode de l'hirmos; il serait donc dommage de diminuer le rôle de ces mots en leur retirant toute participation au rythme.

Il semble néanmoins que, quand un des accents du kōlon tombe sur des relatifs, des démonstratifs ou du moins certains d'entre eux, des adverbes négatifs composés, des prépositions, des conjonctions, formés de deux syllabes (parfois même de trois, comme ὅτιπερ), il peut se déplacer de l'une à l'autre syllabe. Les mots qui entrent dans ce cas sont:

- les diverses formes de ἡμεῖς, ὑμεῖς, en dehors du nominatif;
- toutes les prépositions dissyllabes: ἀντί, ἀπό, διά, ἐπί, κατά, μετά, παρά, περί, ὑπέρ, ὑπό;⁹⁰
- la conjonction de coordination ἀλλά, les conjonctions de su-

bordination ἵνα, ὅτε, εἰάν, ὅτι (?). Maas et Trypanis admettent cette variation du ton pour ἀλλά, ἵνα et ὅτε.

- les négations composées, comme οὐδέ ou μηδέ (Maas a parfois corrigé en οὔτε un οὐδέ donné par le texte, mais il semble que ce fût inutile); ~~οὐδέποτε οὐδὲ καὶ οὐδέποτε οὐδέποτε~~
- peut-être aussi les démonstratifs οὗτος et αὐτός, si du moins il ne faut pas, quand l'accent tombe à contre-temps, corriger οὔτος en αὐτός, et réciproquement.³¹

Voici quelques exemples: μὴ καταλίπης ἡμᾶς - καὶ καταπίη ἡμᾶς = υ̅υυ- υ-υ / υ̅υ-υ υ-υ (les Trois enfants dans la fournaise, 1, 5¹⁻¹). Πλήρης γέλωτος ὑμῶν τὰ ῥήματα = υυ- υυ- υυ-υυ (Résurrection II, 7, 2). "Οτι ὁ τετραήμερος μετὰ μικρόν = υυ- υυ- υυ- υυ- (Résurrection de Lazare I, 9, 11¹). Κατὰ τῶν πταιόντων = -υυ υ-υ (Dix vierges II, 21, 3¹). Μετὰ τὴν σύλληψιν εἶδον ἐγώ = -υυ -υυ -υυ- (Noces de Cana, 9, 1¹). Καὶ οὐ τὸν Πέτρον μόνον νίπτει, ἀλλά = υυυ- υυυ- υ-υ (Judas, 7, 7¹; exceptionnellement, ἀλλά termine ici un κῆλον, ce qui rend le déplacement d'accent très sûr). "Ινα τὰς ἐντολάς σου (Dix vierges II, 31, 5¹) et ὅτε τῆς πραγματείας (*ibid.*, 12, 5¹), qui correspondent au même schéma: υ-υυ υ-υ . 'Εὰν ἀποστραφῇ με βοῶσαν αὐτῇ = υυ- υυ- υυ- υυ- (Hémorroïsse, 5, 5¹). Οὐδὲ μέμνησθε = -υ -υυ (Multiplication des pains, 15, 1¹).

En dehors de ces trois séries de cas, on ne peut guère signaler qu'une certaine tolérance à l'égard de l'accentuation des noms propres, et dont Romanos a du reste beaucoup moins usé que les autres mélodes.³² On citera, par exemple, l'hymne des Trois enfants dans la fournaise, 26, 2¹: Σεδράχ, Μισάχ καὶ 'Αβδεναγώ correspond au schéma: υ-υυ υυ-υ (καὶ 'Αβδεναγώ a été corrigé en καὶ ὁ ἄλλος dans CV). On peut hésiter sur le Μανῆν de l'hymne à saint Démétrios, 20, 6¹: διὸ Μανῆν ἑαυτόν = υ-υ -υυ . Si l'on admet ἑαυτόν avec synalèphe, il faut accentuer Μανῆν et supposer que le jeu de mots si répandu Μάνην-μανεῖς, auquel Romanos n'a pas manqué de recourir dans la même strophe, a fini par attirer l'accent sur la dernière syllabe même aux autres cas que le nominatif. Si l'on préfère écrire: διὸ Μάνην ἑαυτόν, il faut ad-

mettre pour schéma: U-U UU- , ce qui, on l'a vu n'a rien d'impossible.⁹³

B. Les variantes régulières.

Il y a une variante régulière rythmique lorsqu'un accent se déplace, non plus de deux syllabes, mais d'une ou ~~deux~~ de trois (exception faite du cas úúú- uu- ou úúú- uu-u , que nous avons vu plus haut), et que les deux formules se présentent l'une et l'autre avec une fréquence notable. Par exemple, dans le 1er hymne de l'Epiphanie, le kôlon 3¹ affecte les formes suivantes: uu-u uu- 7 strophes uuu- uu- 5 str. uu-- uu- 6 str. On représente la variation ainsi: uu-ú uu- .

Lorsque l'une ou l'autre des deux formes le permet, l'accent peut se déplacer de deux syllabes. Ainsi, dans le 1er hymne de la Nativité, on a deux schémas pour le kôlon 9¹: uu-u uu-u et uu-ú uu-u , lui-même décomposable en uuu- uu-u et u-uu uu-u , soit, pour 24 strophes:

uu-u uu-u 12 str. u--u uu-u 2 str.

uuu- uu-u 5 str. u-uu uu-u 3 str. u-u- uu-u 2 str.

Le déplacement de trois syllabes est bien attesté aussi; il y en a trois dans le seul hirmos de l'hymne de la Pentecôte, Ταχέϊαν καὶ σταθαρὰν. Le kôlon 1² varie ainsi:

-uuu u-u 8 str. uuu- u-u 8 str. -uu- u-u 1 str.

uu-u u-u 1 str. (irrégulière).

La variante a parfois pour effet de faire passer le même kôlon successivement au rythme binaire et au rythme ternaire, par exemple dans uu-ú u-u (Incrédulité de Thomas, kôlon 7²; Décollation de S. Jean-Baptiste, kôlon 11¹; Sacrifice d'Abraham, kôlon 6²; S. Pantéléimon, kôlon 4¹), ou dans -u ú-uu -uu (Judas, kôlon 1¹). Mais tout aussi souvent, le rythme reste incertain sous l'une et l'autre forme.

Nous avons relevé dans les hirmoi utilisés par Romanos une cinquantaine de kôla comportant des variantes rythmiques, répartis en 27 hirmoi, dont sept font partie des onze idiomèles qui ont au moins dix prosomoia. Les variantes rythmiques sont donc

bien plus répandues en dehors de l'oeuvre de Romanos que les variantes métriques. Les hirmoi qu'elles intéressent - du moins ceux que Romanos a utilisés - sont:

1er mode authentique: Τὸ ἱατρεῖον τῆς μετανοίας (Ninive), Τῷ ἀρχαγγ-
Γαβριήλ (Annonciation).

2e mode authentique: Τράνωσον (Mission des Apôtres), Τάχυνον (les Trois enfants dans la fournaise).

3e mode authentique: Τὴν Ἑδέμ (Nativité I), Τίς ἀκούσας (Judas),
Ἑκστηθί: σήμερον (Passion)

4e mode authentique: Τῇ Γαλιλαίᾳ (Epiphanie I), Τὸν τοῦ γένους Θεόν
ou Τοὺς μὴ ὄντας Θεοὺς (Lépreux).

1er mode plagal: Τίς εἶπη, τίς δεῖξη (Aux nouveaux baptisés),
Τοῦ ἀναργύρου τὴν μνήμην (S. Pantéléimon), Τὰ γενέσια (Décol-
lation de S. Jean-Baptiste), Εἰς ὄρος ἀναβαίνοντα (Sacrifice
d'Abraham).

2e mode plagal: Τὰ τῆς γῆς (Ascension), Τῷ ἡλίῳ τὸ φωτίζειν (SS.
Côme et Damien II), Τῷ τυφλωθέντι Ἀδάμ (Epiphanie II), Τὸν
ἀγεώργητον βότρυν (Nativité II), Ἐπειδὴ Ἀἰδὼν ἔδησας (Ra-
meaux), Τὸ τοῦ Χριστοῦ ἱατρεῖον (Naissances infernales), Τὴν
ταφὴν βλέποντες (Résurrection de Lazare I), Τὸ μυστήριον τῆς
σῆς οἰκονομίας (Résurrection IV).

4e mode plagal: Ἀγγελος πρωτοστάτης (Acathiste), Τὸν νοῦν ἀνυψώ-
σωμεν (Reniement de S. Pierre), Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον (Résurrec-
tion I), Ὅσπερ οὐρανοῦ ὑετόν (Résurrection V), Τίς ἐφύλαξε
(Incrédulité de Thomas), Ταχεῖαν καὶ σταθεράν (Pentecôte).

De toutes ces variantes, nous n'avons trouvé que deux qui affectent l'accent final du kôlon.⁹⁴ Ce sont:

- Sacrifice d'Abraham, kôlon 2²: υυ-υ υύ-. On a:

υυ-υ υυ- 16 str. υυ-υ υ-υ 8 str.

- Passion, kôlon 1²: -υυύ υ-ύ (les deux accents sont donc flot-
tants, ce qui est un cas unique). On a:

-υυυ υ-υ 8 str. -υυ- υ-υ 6 str. υυυ- υ-υ 4 str.

-υυυ υυ- 1 str. -υυ- υυ- 4 str.

L'accent final peut être déplacé aussi dans les cas de varian-
tes métriques portant sur la dernière syllabe: -υυ(υ) et -υ(υ) .

Mais il ne s'agit pas là de variantes proprement rythmiques. La rareté des cas où c'est l'accent final qui se déplace illustre bien le fait que cet accent est l'élément le plus important et le plus intangible de la métrique tonique, au moins dans le kontakion.

Signalons enfin que, comme on l'a déjà constaté pour les variantes métriques, une variante rythmique qui n'existait pas dans l'idiomèle peut apparaître dans un prosomoion. L'exemple le plus frappant est celui de l'hymne sur les Saints Innocents, prosomoion de celui de l'Ascension (Τὰ τῆς γῆς), et qui ne contient pas moins de cinq variantes métriques et trois rythmiques inconnues de l'idiomèle; les variantes rythmiques (κῶλα 1^a, 2^a, 6^a) portent toutes sur l'accent final. Il y a là de quoi rendre d'autant plus perplexe que le texte a été, à partir de la str. 3, transmis seulement par P, et fort mal transmis: les fautes métriques sont exceptionnellement abondantes.

C. Les infractions.

Il arrive assez fréquemment que, en dehors des cas que l'on vient d'énumérer, l'accent ne se trouve pas à la place où on l'attendait. Cela ne signifie pas toujours que l'homotonie soit délibérément violée. Là encore, il faut distinguer plusieurs genres d'infractions.

1. L'absence d'accent intérieur. Elle se produit forcément quand le mélode emploie un mot d'une telle longueur qu'il excède l'espace prévu entre deux accents, même en tenant compte du saut de deux syllabes; plus le kōlon est court par rapport au nombre d'accents fixes qu'il contient, plus ce genre d'infraction est fréquent. Il y a infraction aussi quand l'accent tombe sur un mot qui ne ^{peut le} porter ~~pas~~, comme un article, un μέν ou un ~~αὐτός~~ ^{οὗτος}, etc.

Voici quelques exemples: ἀγενεαλόγητος = u-uu -uu (Nativité I, 10, 4^b) et ἀντεπερωτήσαμεν (ibid., 18); ἔξομολογήσονται = u-uu -uu (Jugement dernier, 17, 9^a); Μαξιμιανὸς λέγει = -uuu u-u (S. Démétrios, 5, 6²); τῆς ἐξομολογήσεως = u-uu u-uu (Adoration

de la Croix, 8, 1²); καὶ τὴν τοῦ πρώτου πτώσιν βλέποντες = $\overline{\text{ου}} \overline{\text{ου}} \text{ου-ου}$ (Judas, 23, 5¹).

2. Les infractions apparentes. Il arrive que, si l'accent d'un mot ne correspond pas au rythme du kôlon, la faute en soit au copiste et non au poète. Nos kontakaria reproduisent l'accentuation traditionnelle depuis l'époque hellénistique, sans tenir compte des usages byzantins, ce qui a pour conséquence de dissimuler certaines particularités que Romanos emprunte sans doute à la langue parlée de son temps, mais jamais, à vrai dire, de manière constante et systématique. Les principales et les plus assurées de ces particularités, garanties à la fois par une pluralité d'exemples et par le fait qu'elles intéressent un accent final, sont:

- a) le génitif pluriel des noms masculins en -ης de la 1ère déclinaison, qui, de périspomène, devient paroxyton, par analogie avec la 2e déclinaison: ψεύστων, ταξιάρχων, στρατιώτων, οἰκέτων
 - b) l'analogie s'étend parfois au génitif pluriel des noms féminins en -α et en -η: θαλάσσων, καρδιών, θυσίων, ἐλαίων, ἁγνάλων, λίμνων, θηλειών, ἀπάσων
 - c) les mots féminins en -ία, qui, de paroxytons, tendent à devenir oxytons: οἰκιάων, καρδιᾶς, ἐκκλησιᾶς, κοιλιᾶς. On peut leur ajouter un mot en -ίος: νυμφίος.
 - d) le numéral δύο, parfois accentué δυό
 - e) l'impératif aoriste second en -έ qui, par analogie avec l'aoriste premier, devient paroxyton: εἶπε, ἔλθε, ἦδε, λάβε
 - f) l'accentuation déjà moderne de certains subjonctifs aoristes: μετασχῶμεν, εἰπῶ
 - g) le recul de l'accent dans προεῖπε, qui s'accentue souvent πρό-ειπε; on trouve aussi une fois πρόσ-ειπε.
 - h) la tendance des adverbes en -θεν à prendre l'accent sur l'avant-dernière syllabe: παντόθεν, ἐνδοθέν, ἐμπρόσθεν⁹⁵
 - i) ἄθροος, au neutre adverbial, est toujours proparoxyton: ἄθροον.
- D'autres cas sont moins sûrs; ce sont ceux qui concernent l'accent premier de quelques mots et adjectifs. On ne les re-

trouve pas dans d'autres textes et ils n'ont laissé aucune trace dans la langue moderne. Parmi ceux-là se remarque une série de noms ou d'adjectifs composés qui portent l'accent sur la même syllabe que le nom ou l'adjectif simple: ἀνταποδόσιν, καταγέλας, πρωτοτόκος, περιβοητός. D'autres sont des noms ou adjectifs simples de deux syllabes. Romanos accentuait-il réellement στρῶμναι pour στρωμναί, πῆρος pour πηρός, χαυνός pour χαῦνος, λιχνός pour λίχνος, κλυδών pour κλύδων, ἄκων pour ἄκων (peut-être par analogie avec ἔκων) ? On ne saurait l'affirmer: tous ces exemples sont isolés, et la plupart dépendent d'un seul témoin.

3. Les infractions réelles. Elles sont très rares pour l'accent final, et sont pratiquement toujours un indice de corruption du texte. Si l'accent intéressé n'est pas final, il faut être beaucoup plus prudent. Plutôt que de mettre en doute, soit la rigueur d'un hirmos, soit la valeur de la tradition, M. Trypanis, et à sa suite M. Mitsakis, ont préféré admettre, aussi bien chez Romanos que chez d'autres mélodes anciens, des génitifs singuliers en -ου, des génitifs pluriels, des datifs pluriels paroxytons (σάββατου, ἀναμάρτητου, ῥήματων, δάκρυων, ἁγίων, ἄδικοις, ἄνομοις), des aoristes et des imparfaits paroxytons (ἐκλεῦον, ἡληθεῖον, ἐδιπλασιᾶσαν). Cela paraît bien peu prudent. Peut-on, en s'appuyant sur une versification mal connue, dont les règles n'ont été reconstituées que par conjecture, remettre en cause tout le système de l'accent grec, et cela à l'aide de très rares exemples tirés d'un texte souvent peu sûr ? Il nous a paru préférable de garder ces hypothèses en réserve en attendant que d'autres témoignages soient venus les confirmer, et de signaler simplement dans l'apparat critique l'irrégularité du rythme.

5. STRUCTURE DE LA STROPHE.

Des éléments formels dont l'organisation forme le kontakion, les seuls qui soient apparents dans la tradition manuscrite sont le kôlon et la strophe. Le premier est noté par les points diacritiques, la seconde est naturellement délimitée par l'acrostiche et le refrain. Cette disposition n'est pas différente dans les livres liturgiques imprimés, ni même chez Pitra, à qui W. Meyer a aigrement reproché de n'avoir rien soupçonné de la strophique du kontakion⁹⁶. On pourrait en dire autant de Bouvy, qui a pourtant traité en détail du rôle de la rime dans la versification tonique et avait notamment remarqué que les kôla étaient parfois liés entre eux par des rimes croisées. Ce sont les philologues allemands, Meyer, Krumbacher, Maas, qui ont mis en évidence la structure de la strophe dans le kontakion⁹⁷, et de telle manière qu'après eux il n'est pratiquement rien resté à découvrir sur ce point. La disposition typographique qui fait apparaître cette structure par le groupement des kôla en vers et en périodes, a été imaginée par P. Maas pour son édition du 1er hymne de la Nativité⁹⁸; depuis, elle a été reprise par les éditeurs italiens (Cammelli, Mioni), par M. Trypanis, et nous n'avons cru pouvoir mieux faire que de l'adopter à notre tour⁹⁹. Elle n'a pas trouvé grâce aux yeux des collaborateurs grecs de l'édition Tomadakis, qui ont préféré, tantôt revenir purement et simplement au système de Pitra en allant à la ligne après chaque kôlon, tantôt grouper les kôla - qualifiés d' " hémistiches " pour la circonstance - par deux ou par trois, et aligner les uns sous les autres les vers ainsi obtenus¹⁰⁰. Cette disposition sans clarté ni cohérence représente, il faut bien l'avouer, un regrettable pas en arrière par rapport aux recueils publiés par Cammelli et Mioni.

A. Le kôlon.

Le terme de kôlon est arbitraire: les Byzantins ne nous ont pas révélé le nom dont ils désignaient cet élément fondamental

de la strophe; Pitra l'appelle " versus " ou " versiculus ", les Allemands " kurzzeile ", et Bouvy - assez bizarrement - " incise tonique ".¹⁰¹

La longueur d'un kôlon est très variable; elle va de deux syllabes (hirmos de Ninive, kôlon 1³¹⁰²) à dix-huit (hirmos de Résurrection II, v. 8, sous sa forme longue). Mais on a vu que les plus nombreux sont ceux de sept et huit syllabes; il est fréquent qu'ils forment à eux seuls la moitié de la strophe (Annonciation, Epiphanie I, Ascension, etc.), voire les deux tiers dans l'hirmos Τάχυνov (les Trois enfants dans la fournaise). Le nombre des accents fixes peut aller de un à six.

En principe, le nombre de kôla dans la strophe et leur longueur sont indiqués dans les kontakaria - et, pour les tropaïres et les canons, dans les autres livres liturgiques - par les points diacritiques. Pitra, sans doute parce qu'il en avait découvert la signification, leur accordait une très grande confiance, qui n'était pas toujours justifiée. En fait, il est prudent de ne jamais s'y fier, surtout pour les hirmoi uniques ou très rares, car ils sont distribués quelquefois par les copistes avec beaucoup de négligence: l'éditeur d'un kontakion doit toujours - si long et fastidieux que soit ce travail - délimiter lui-même la longueur des kôla en notant la place de leurs syllabes finales dans toutes les strophes. Même ainsi, le résultat n'est pas toujours parfaitement sûr, et il y a parfois de notables différences entre trois schémas d'un même hirmos établis par Pitra, par Maas-Trypanis et par Tomadakis.

Il est vrai qu'il est parfois permis d'hésiter dans les cas où la séparation entre deux kôla n'est pas rigoureusement constante; cela se produit plus souvent dans les prosomoïa que dans les idiomèles. Il semble que, lorsque la coupe attendue tombe au milieu d'un mot, ou bien quand elle sépare un enclitique du mot qui le précède, une préposition ou une conjonction du mot qui le suit¹⁰³, on puisse quand même maintenir la séparation si elle ne se rencontre qu'une fois, deux à la rigueur, dans l'ensemble de la pièce; à plus forte raison quand celle-ci n'est

transmise que par le kontakarion de Patmos, dont le texte n'est jamais si sûr qu'on ne puisse soupçonner une faute. Même quand la séparation disparaît tout à fait dans les prosomoia éventuels, cela ne signifie pas qu'on ne puisse l'admettre dans l'idiomèle; nous avons vu que des différences plus importantes encore existent souvent entre celui-ci et ceux-là¹⁰⁴.

Les kôla peuvent-il à leur tour être divisés en éléments plus simples ? Il est certain que, dans beaucoup d'entre eux, comme l'avait déjà remarqué Bouvy, on observe une tendance à disposer de la même manière des mots ou des groupes de mots de même longueur, de façon à faire apparaître de véritables césures. Par exemple, dans l'hymne de l'Ascension, le kôlon 4² a huit syllabes portant deux accents fixes, dans l'ordre suivant: -UUUU-UU. Dans onze strophes sur dix-huit, le premier mot du kôlon a trois syllabes, ce qui^{1e} divise en deux éléments inégaux pourvus chacun de l'un des accents: -UU UU-UU (str. 1: ὄμματα καὶ νοήματα. Str. 2: ἤγαγεν οὐς συνήγαγεν. Str. 3: ἔδρασαν καὶ καθήλωσαν, etc.). Dans l'un des prosomoia, l'hymne de Noé, on retrouve cette disposition dans douze strophes sur vingt, bien que ce kôlon prenne une variante régulière qui n'était pas dans l'idiomèle. Cela n'a rien d'étonnant: il en est du kontakion comme des chants à plusieurs couplets en général, où l'on tâche de favoriser, par l'identité des articulations du texte, l'adaptation à celui-ci de la mélodie avec ses pauses et ses accents¹⁰⁵. Mais de là à parler de pieds toniques, comme le fait Bouvy, il y a loin; et quand il classe les mots employés par le mélode en anapestes, amphibraques et pyrrichio-amphibraques, péons, mésomacres, etc., il n'apporte au lecteur rien qui puisse l'aider à mieux comprendre les relations entre le rythme et le mélôs.

Nous avons nous-même, il est vrai, parlé de dactyles et d'anapestes toniques; mais c'était seulement pour rendre plus claires les différentes variétés de déplacement du ton, et nous n'avons pas prétendu donner à ces "pieds" une individualité quelconque à l'intérieur du kôlon. C'est pour le même motif que, dans les schémas métriques proposés en tête de chaque ~~partie~~

pièce publiée dans notre édition, nous avons divisé les kôla en éléments de deux à six syllabes qui ressemblent extérieurement à des pieds. Cette disposition typographique a pour but d'isoler chacun des accents fixes en indiquant ce qu'on pourrait appeler son territoire, c'est-à-dire les limites à l'intérieur desquelles il peut être doublé ou remplacé par un autre accent. En outre, une succession ininterrompue de signes figurant les syllabes accentuées ou atones, dès qu'elle^(en) compte plus de cinq ou six, devient confuse pour l'oeil, et leur division fait mieux apparaître la structure du kôlon et la nature de son rythme.

B. Le vers.

A première vue, la réalité du vers (" Langzeile ") n'a guère plus de consistance que celle du pied tonique; nous avons vu que les manuscrits l'ignorent. Mais elle est supposée par deux particularités communes à tous les schémas métriques: d'une part, il n'y a jamais dans un hirmos autant de types de kôla différents qu'il ~~en~~ y a de kôla; d'autre part, les articulations de la syntaxe, les pauses de sens, faibles ou fortes, coïncident grosso modo avec la fin des mêmes kôla dans chaque strophe. Pour en tenir compte, on est amené à faire apparaître dans les strophes des divisions et des subdivisions, déterminées avec plus ou moins de certitude, mais dont l'existence ne peut pas être niée. On peut croire que les moins importantes de ces divisions, celles que nous appelons vers, correspondaient à des phrases musicales cohérentes, dont la longueur était déterminée en particulier par la respiration des chantres; et puisque la même mélodie était reprise à chaque strophe, il n'est pas étonnant que ces divisions aient fait partie de l'hirmos, ce qui rend légitime, et même nécessaires leur recherche et leur notation.

Un vers peut être constitué d'un seul kôlon, s'il est assez long; le plus souvent de deux, parfois de trois ou même de quatre, comme le vers 8 de l'hirmos de l'Ascension, qui est: uuu-u / uuu-u / uuu-u / uuu-u . On dispose de trois moyens pour diviser une strophe en vers: la délimitation des pauses de

sens, l'identité ou la symétrie des kôla au point de vue métrique, éventuellement la rime.

Il est fréquent qu'un kôlon soit immédiatement suivi d'un ou de plusieurs autres de même structure: le kôlon $υ-υυ υ-υ$, par exemple, est répété trois fois (v. 1¹, 1³, 2¹) dans l'hirmos $\tilde{\eta}\Gamma\alpha\lambda\iota\lambda\alpha\acute{\iota}\varphi$ (Epiphanie I); le kôlon $υυ- υυ- υυ-υυ(-)$, quatre fois dans l'hirmos Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ (Tous les Martyrs, v. 1¹-2², avec la variantes métrique seulement aux kôla 1² et 2²). Ces répétitions se rencontrent surtout avec des kôla brefs, de moins de sept syllabes; nous venons d'en donner un exemple tiré de l'hirmos $\tilde{\eta}\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma\gamma\eta\varsigma$ (Ascension). Plus fréquemment encore, un couple de kôla dissemblables est repris une seconde fois, de manière à former deux vers identiques. C'est ainsi que commence, par exemple, le 1^{er} hymne de la Nativité:

$υυ- υυ- / -υυ -υ -υυ$
 $υυ- υυ- / -υυ -υ -υυ$

Parfois, le système s'étend à trois kôla, ou même à quatre, comme dans l'hirmos $\tilde{\eta}\tau\acute{\iota}\rho\alpha\thetaυμ\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ (Dix vierges I), v. 3-6:

$υυ- υυ- / υυ- υυ-$
 $υυυ-υ υυυ-υυ$
 $υυ- υυ- / υυ- υυ-$
 $υυυυ-υ υυυυ-υυ$

ou dans l'hirmos $\tilde{\eta}\tau\acute{\alpha}\chiυυυυ$ (les Trois enfants dans la fournaise), v. 1-4 et 11-12:

$-υυ υυ-υ / υ-υυ υυ-υ$
 $υ-υυ υυ-υ / υυ-υυ υ-υυ$
 $-υυ υυ-υ / υ-υυ υυ-υ$
 $υ-υυ υυ-υ / υυ-υυ υ-υυ$

L'exemple le plus remarquable est l'hirmos de l'Acathiste, où les groupes de ~~quatre~~ kôla, disposés en distiques, se succèdent sans interruption depuis le vers 6 jusqu'au refrain, ce qui correspond à toute la série des chérétismes, à l'exception des deux premiers:

- χαῖρε τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις,
 χαῖρε τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις·
 χαῖρε ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς,
 χαῖρε βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
 10 χαῖρε ὅτι ὑπάρχεις βασιλέων καθεῶρα,
 χαῖρε ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα·
 χαῖρε ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον,
 χαῖρε γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
 χαῖρε δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις,
 15 χαῖρε δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης·
 χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε.

Il s'agit là d'un cas extrême, la kyrielle des chérétismes exigeant une concinntitas particulièrement poussée. Mais, d'une manière générale, les groupes de kōla qui appartiennent à ce genre servent de cadre la plupart du temps à une phrase qui se suffit à elle-même, ou à une partie d'une phrase bien individualisée. Les exemples seraient innombrables. Pour nous limiter à un seul, on peut examiner la façon dont le texte s'adapte à un distique formé par la répétition de deux kōla différents (type a a / b b) :

ὕψ- u-u / υ-ὕψ u-u

ῥοῦ u-u / υ-ῥοῦ u-u

~~Il s'agit~~ Il s'agit des vv. 5 et 6 de l'hirmos Τάχυνον. A la str. 1 de l'hymne des Trois enfants, le v. 5 contient tous les verbes de la phrase; le v. 6, les deux sujets du second verbe :

μὴ καταλίπης ἡμᾶς, καὶ καταπὶρ ἡμᾶς
 θάνατος ὁ διψῶν ἡμᾶς καὶ Σατᾶν ὁ μισῶν ἡμᾶς.

A la str. 2, le v. 5 est réservé au complément d'objet, qui le remplit exactement :

τὴν γὰρ Ἑλλήνων λύσσαν ὥς ἀτραπὸν πλανῶσαν
 οἱ ἀκλινεῖς ἐνόμισαν ὅθεν ταύτην οὐχ ᾤδευσαν.

A la str. 3, il est occupé non moins exactement par les compléments au génitif de deux participes qui terminent chacun des deux kōla du v. 6 :

ἐκ θυσιῶν αἱμάτων καὶ τῶν παραπτωμάτων

ὁρῶν τὴν γῆν σου γέμουσαν καὶ πάντοθεν ἐξόζουσαν.
 Aux strophes 5 et 7, c'est un génitif absolu qui remplit le v.
 5:

ὅμως καὶ κλονουμένης τῆς βαβυλῶνος ὅλης,
 ἔμεινεν ἀκατάβλητον τὸ τῶν παίδων τριώροφον...
 ἄλλων κατασπευδόντων καὶ ἄλλων συνωθούντων,
 ὥφθησαν οἱ πανάρετοι τῶν ἐλκόντων ὀξύτεροι...

Aux strophes 10 et 11, les deux vers sont partagés entre l'apodose et la protase:

εἰ ἀληθῶς τοιαῦτα τολμᾶτε καὶ λαλεῖτε,
 μάτην τοῦ ζῆν ἐλπίζετε, μάτην εἶναι ἐλπίζετε...
 ἐὰν ἡχῆσῃ σάλπιγξ καὶ μουσικῶν τὰ γένη,
 πίπτοντες προσκυνήσατε τῇ εἰκόνι ᾗ ἔσθησα...

On peut s'arrêter là, en faisant remarquer que ces correspondances étroites entre la syntaxe et le mètre favorisent au plus haut point les effets d'homoiotéleutes; dans l'Acathiste, ils ornent 61 couples de chérétismes sur 72, et même dans le prosomoion de Romanos, l'hymne de la Tentation de Joseph, dont le caractère narratif s'y prête beaucoup moins, on en retrouve un très grand nombre, et des genres les plus variés. Tantôt ce sont les deux premiers kôla ~~qui~~ ~~sont~~ qui riment d'un vers à l'autre, tantôt les deux derniers, tantôt les uns et les autres, et souvent aussi les homoiotéleutes se retrouvent à la même place, non seulement à l'extrémité des kôla correspondants, mais à l'intérieur:

10 ἔστεργε διὰ σεμνότητα ὁ ἀνὴρ τὸν Ἰωσήφ,
 ἔθελγε διὰ φαυλότητα ἡ γυνὴ τὸν εὐγενῆ·
 ἔτερπε μὲν ἐκεῖνον ἡ ὀρθότης τοῦ τρόπου,
 ἔτρωσε δὲ ἐκεῖνην ὡραιότης προσώπου·
 οὗτος αὐτῷ τὸν οἶκον παρέδωκεν,
 αὕτη αἰσχρῶς τὸ σῶμα προδέδωκεν... (str. 3)
 Τῷ μὲν Ἰωσήφ ἡ ἀγνεΐα συνίστατο,
 τῇ δὲ γυναικὶ ἡ λαγνεΐα προΐστατο·
 μέσον τούτων ἡγωνίζετο ὁ φιλοσώφρων ἀνὴρ,
 10 πρὸς αὐτὸν ἀντηγωνίζετο ἡ δολιόφρων γυνή...
 (str. 11)

L'exemple est d'autant plus intéressant qu'il est relativement rare parmi les prosomoia de l'Acathiste, même ceux qui contiennent des chérétismes: les hymnographes tardifs ne savent plus tirer parti des ressources qu'offre le mètre du kontakion¹⁰⁶. Celui-ci, en revanche, a encouragé chez les mélodes de haute époque un goût de la paronomase et même du calembour qu'on a le droit de trouver parfois excessif (tel ἀγνεΐα-λαγνεΐα dans un des passages que nous venons de citer). Mais à l'occasion, ~~leur~~ leur habileté est telle qu'ils s'affranchissent de toute armature grammaticale; on n'a plus affaire à des homoiotopes, à des composés différents du même verbe simple, à des substantifs de même formation, mais à de vraies rimes au sens où les modernes entendent ce mot: une rencontre de sons indépendante du sens et de la morphologie. Ainsi dans l'Acathiste:

χαῖρε, τὸ πῶς ἀρρήτως γεννήσασα·

χαῖρε, τὸ πῶς μηδὲνα διδάξασα... (str. 3).

Ou dans la tradition italienne de l'hymne des Trois enfants:

"Ὅτε ἐν Βαβυλῶνι τὸ τῆς εἰκόνης γεγόνει... (str. 2) .

En dehors des kôla ou des vers de même structure, la rime n'est pas très fréquente chez Romanos; il n'y a à cet égard aucune mesure entre le kontakion en général et les débauches de kôla rimés qui remplissent parfois des pages entières dans les homélies poétiques de Proclos. Mais la rime n'est jamais indispensable pour délimiter les vers. Il suffit pour cela des pauses de sens, souvent soulignées par l'alternance subtile de kôla qui se répètent tantôt au début du vers, tantôt à la fin, comme, par exemple, dans la seconde période de l'hirmos Τὸν νοῦν ἀνυψώσωμεν (Reniement de S. Pierre):

υ-υ υ-υ / υυ-υ υ-υυ

υ-υ υ-υ / υυυ-υ

υυυ- υυυ- / υυυυ-υ

υ-υ υ-υ / υ- υυ-

En ce qui concerne le rythme, on n'observe dans les vers aucune tendance particulière à l'uniformité: il nous ⁶ même semblé que la majorité des vers formés de kôla différents commen-

çait dans un rythme et finissait dans un autre.

On notera pour finir un cas particulier auquel on a sans aucun doute donné plus d'importance qu'il n'en avait réellement. On sait que le vers politique est formé de deux hémistiches, l'un de huit syllabes, l'autre de sept, de rythme binaire, avec un accent fixe à la dernière syllabe ou à l'antépénultième du premier hémistichie et à l'avant-dernière du second, et des accents ^{inconstants} ~~variables~~ disposés en principe sur les syllabes paires. Le schéma est donc:

u - u - u - u - / u - u - u - u

Il se trouve qu'on rencontre plusieurs fois cette combinaison chez Romanos, où elle forme soit un vers complet, soit une partie de vers. Nous avons relevé dans l'ensemble des hirmoi:

u-uu u-uu / u-uu u-u (Elie, v. 7¹⁻²)

uuu- uuu- / u-uu u-u (Epiphanie I, v. 1¹⁻²)

u-uu u-uu / u-uu u-u (Aux nouveaux baptisés, v. 3)

uuu- uuu- / u-uu u-u (Puissances infernales, v. 2)

u-uu u-uu / u-uu u-u (Adoration de la Croix, v. 4)

u-uu u-uu / u-uu u-u (Incrédulité de Thomas, v. 7¹⁻²).

On peut ajouter le v. 11 de l'hirmos Τὸν ἀγεώργητον βότρυ (Nativité II), formé du dernier kôlon et du refrain, et qui est:

uu-u u-uu / -uuu u-u, puisque chaque hémistichie du vers politique peut exceptionnellement porter l'accent sur la première syllabe.

On pourrait être tenté de se demander si de tels assemblages de kôla ^{ne} ~~ne~~ seraient pas ~~du~~ à l'origine du vers politique, dont on connaît l'immense fortune dans la littérature populaire de Byzance et de la Grèce post-byzantine. L'hypothèse, si elle se vérifiait, permettrait de reculer de trois siècles l'origine de ce vers. C'est ce qu'a soutenu en effet M. Paraniakas, dont l'hypothèse, vieille maintenant de trois quarts de siècle, a recueilli jusqu'à nos jours l'adhésion de plusieurs philologues grecs. ⁴⁰⁷ Paraniakas la présentait pourtant sous une forme fort outrée, en soutenant que l'hirmos Τῇ Γαλιλαίᾳ (Epiphanie I) avait pour base une succession uniforme de vers de quinze syllabes

dont le premier seul se présentait sous sa forme pure, les autres ayant été allongés ou abrégés par le mélode d'une, deux ou trois syllabes. Pour obtenir de tels vers (il y en avait dix), Paraniakas était obligé de distribuer les kôla d'une manière qui ne tenait aucun compte des pauses de sens, détruisant ainsi la strophique caractéristique du kontakion; encore devait-il admettre, pour que ses vers ne fussent pas trop boiteux, un nombre imposant de corrections qui supposaient, pour un des quatre hymnes de Romanos les plus richement pourvus de témoins, une tradition du texte corrompue bien au-delà du vraisemblable. Il reste qu'on trouve effectivement çà et là, dans des hirmoi dont un seul a été largement employé, des vers qui ont bien la forme métrique du vers politique. Si Romanos les y a insérés en tant que tels, c'est que le vers politique lui est antérieur, car on ne saurait supposer qu'il l'a inventé et que, des siècles plus tard, on soit venu l'extraire d'hymnes pour la plupart oubliés pour en faire l'instrument essentiel de la poésie populaire et profane. En fait, rien ne permet d'affirmer que le mélode n'ait pas composé des vers politiques sans le savoir, par une rencontre fortuite dont on ne saurait nier la probabilité. Nous avons dit plus haut que les kôla de huit et de sept syllabes sont de beaucoup les plus nombreux dans ses hirmoi: nous en avons ~~trouvés~~^{trouvés} respectivement 161 et 186, sans compter les kôla à variantes métriques qui ont tantôt sept et tantôt huit syllabes. Dans ce nombre, il y a 51 octosyllabes et 35 heptasyllabes auxquels leur rythme permet d'être utilisés comme hémistiches d'un vers politique; et si l'on ajoute ceux qui sont accentués sur la syllabe initiale, on arrive à 60 et 39. Il y a donc des chances appréciables pour que l'assemblage d'un octosyllabe et d'un heptasyllabe qui le suit donne l'équivalent d'un vers politique.

Il est vrai que cet assemblage est relativement rare, plus que ne le laisserait supposer l'abondance des kôla de ces types. Nous ne l'avons relevé que ~~une~~ quatorze fois chez Romanos, et dans six cas, on l'a vu, le rythme de l'ensemble est celui du vers

politique. On doit donc reconnaître une tendance assez nette à donner de préférence cette forme aux vers de 8+7 syllabes. Le fait n'est peut-être pas dépourvu d'un certain intérêt - que nous nous garderons bien d'exagérer - pour l'histoire du vers politique, ou tout au moins pour sa préhistoire.

C. La période.

On réservera ce nom - par analogie avec la strophe pindarique - aux groupes de vers séparés en principe par de fortes pauses de sens, et dont la succession forme la strophe. Outre ces pauses de sens, le début d'une période se signale souvent soit par un changement de rythme, soit par l'apparition de nouveaux éléments métriques, soit au contraire par la répétition d'un vers ou d'un kôlon qui ouvrait déjà la période précédente. Par exemple, dans l'hirmos *Τράνωσον* (Mission des Apôtres), les deux premières périodes débutent par le même kôlon, qui est: -uu -u uuu -u. Parfois, c'est à la fin des périodes qu'on retrouve un élément identique: dans l'hirmos *Ἔς ὅρος ἀναβαίνοντα* (Sacrifice d'Abraham), les deux premières se terminent par: (u)u-uu. Quand la pause de sens n'est pas suffisamment constante, nous avons été quelquefois amené à subdiviser une période en demi-périodes, mises en évidence dans la disposition typographique du texte.

Les prooïmia, à de très rares exceptions près, n'ont qu'une ou deux périodes; dans les strophes, nous en avons compté de deux à six (ce dernier chiffre dans l'hirmos de l'Acathiste). Il y a très souvent entre les périodes un rapport numérique simple, à condition d'arrondir un peu les chiffres, en ce qui concerne le nombre de syllabes et le nombre d'accents. Dans le cas le plus simple, celui de l'hirmos *Αὐτὸς μόνος* (*Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ*), qui ne compte que deux périodes, celles-ci sont d'égale longueur à une syllabe près, si l'on prend tous les kôla à variante sous leur forme brève, et le nombre des accents fixes est le même dans l'une et dans l'autre; naturellement, le refrain est hors de compte. Cette disposition rappelle celle des

kontakia les plus anciens, le $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ 'Αδάμ, l'hymne sur Adam et Eve, Caïn et Abel, d'une manière d'autant plus frappante que, dans les trois pièces, le début de chaque strophe est fait de kôla identiques. C'est là un indice en faveur de l'ancienneté de l'hirmos Αὐτὸς μόνος . On retrouve cette division en deux périodes à peu près égales dans l'hirmos Τράνωσον (Mission des Apôtres), le premier pour le nombre des prosomoia, et dans celui des Puissances infernales ($\text{Τὸ τοῦ Χριστοῦ ἱατρεῖον}$); mais dans ce dernier, le kôlon initial de la seconde période n'est pas le même que celui de la première.

Une disposition très souvent observée est celle qui divise la strophe en trois périodes, dont la plus courte est la seconde. Deux hirmoi de ce genre, Τάχυνον et $\text{Τὸν ἀγεώργητον βότρυν}$, ont une structure particulièrement rigoureuse, avec une période encadrée de deux autres dont la longueur est approximativement double de la sienne; le rapport est donc à peu près 2/1/2.

Trois enfants: 1) 62 syllabes 2) 30 syllabes 3) 58 syllabes
16 accents 8 accents 16 accents

Nativité II: 1) 57 syllabes 2) 32 syllabes 3) 60 syllabes
15 accents 8 accents 21 accents.

Nous ne connaissons pas d'hirmoi formés de kôla tous différents entre eux; mais la proportion des kôla repris une seconde fois ou davantage à l'intérieur de la strophe peut varier beaucoup d'un hirmos à l'autre. Voici, par exemple, le schéma métrique du fameux hirmos Τὴν Ἑδέμ (Nativité I):

	uu- uu- / -uu -u -uu	}	40 syllabes
	uu- uu- / -uu <u>u</u> -uu		
	u-u u-u / u-u u-u		
5	u-u-u / -uu -uu / u-uu -uu	}	40 syllabes
	u-u-u / <u>u</u> uu -uu		
	-uuu- / <u>u</u> uu -uu		
10	u-u-u / u-u-u	}	41 syllabes
	uuu- uuu- / uuu- uuu-		
	uu-u u-u / uu-u uu-u		
	u-u-u / uuu- uu-		12 accents

Si l'on attribue une lettre de l'alphabet à chacun des types de kôlon dans l'ordre où ils se présentent, on peut représenter ainsi le schéma métrique:

ab ab cc / def de ge / dd dd ij |dk|

Il y a 11 kôla différents sur 21. Ce rapport, approximativement $1/2$, se retrouve dans les dix hirmoi de Romanos les plus employés, à l'exception de deux: Τράνωσον (Mission des Apôtres), où il est de $12/15$ (deux kôla seulement sont remployés, dont un deux fois), et Τάχυνον (Trois enfants), où au contraire il est de $9/26$. La proportion des kôla remployés est beaucoup plus faible dans les hirmoi du Stoudite, qui - si ce Stoudite est bien Théodore - sont plus tardifs de deux siècles que ceux de Romanos: Τὸν φωστῆρα, Τῷ θεῷ μύρω, Τέρπεται σήμερον¹⁰³. Elle tend à l'être aussi dans les hirmoi rares de Romanos, mais il y a de notables exceptions, par exemple l'hirmos Τὸν Ἰδιὸν ἄρνα (Marie à la Croix), où les formules u-u u-u et uu-u uu- reviennent respectivement six fois et cinq fois sur vingt kôla.

Les prooïmia présentent quelques particularités sur ce point par rapport aux hirmoi de strophes. Il arrive parfois que pas un kôlon n'y soit répété; plus souvent, la répétition n'affecte que les quatre premiers kôla. C'est le cas, par exemple, du prooïmion idiomèle de l'hymne sur Noé, dont les strophes suivent l'hirmos Τὰ τῆς γῆς: ab ab cd ef / gh |ijk|. Cette plus grande diversité est sans doute l'indice que les prooïmia étaient rythmés sur une mélodie plus ornée et plus élaborée que les oikoi. Naturellement, il y a, là aussi, de remarquables exceptions; ainsi, le prooïmion I de l'hymne sur le Triomphe de la Croix n'utilise que cinq kôla différents. Son schéma métrique est:

u-u u-u / u-u u-u / u-u uu-
 u-u u-u / u-u u-u / u-u uu-
 u-u u-u / u-u u-u / u-uu
 u-uu u-u / u-u u-u / u-uu
 5 | -uuu u-uu|

Soit: aab aab / aac dac |e|.

En général, il est très fréquent qu'un prooïmion débute par une série de kôla identiques ou disposés symétriquement de façon à former des vers identiques. Parmi les 70 prooïmia qui sont sù-

rement ou très probablement de Romanos¹⁰³, on trouve les premiers kôla disposés ainsi:

ab ab	dans 28	prooïmia
aa bb	- 4	-
aab aab	- 1	prooïmion
abc abc	- 1	-
abcb abcb	- 1	-
abcd abcd	- 1	-

On trouve aussi les combinaisons moins régulières:

aa ba	dans 4	prooïmia
ab aa	- 1	prooïmion
ab ac	- 3	prooïmia
aa bc	- 7	-
ab cb	- 3	-
ab cc	- 4	-

Cette régularité des premiers kôla est restée de tradition après Romanos. On retrouve l'ordre: ab ab dans l'hirmos de prooïmion Τὰ ἄνω ζητῶν (S. Siméon Stylite, du pseudo-Romanos, dont les strophes sont sur Τράνωσον), qui a 96 prosomoia dans les kontakaria et qui est par conséquent l'hirmos le plus employé après Ἐπεφάνης (Epiphanie I); dans plusieurs prooïmia idiomes du pseudo-Romanos; dans des types de prooïmia très employés comme Τὴν ἐν πρεσβείαις (Dormition de la Vierge, de Cosmas, sur Τράνωσον, 30 prosomoia), Τοῖς τῶν αἰμάτων σου (S. Démétrios, de Stéphanos, sur Τράνωσον), et surtout dans le fameux prooïmion de l'Acathiste, Τῇ ὑπερμάχῃ στρατηγῇ (35 prosomoia); dans les trois prooïmia correspondant aux trois hirmoi de strophes du Stoudite énumérés plus haut, et qui sont respectivement Ἐν σαρκὶ τοῖς ἀγγέλοις, Τῇ φαεινῇ σου βίῃ, Τὰ θεόβρυτα. En somme, la formule ab ab se retrouve au début de tous les prooïmia pourvus au moins de cinq ou six prosomoia, excepté Ὅταν ἔλθῃς (Jugement dernier, de Romanos: abc abc), Αὐτὸς μόνος (Toussaint, de Romanos: aaba) et Ἐπεφάνης (Epiphanie I, de Romanos: ab ac), et de la majorité des autres.

NOTES DU CHAPITRE 3

1. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, Thessalonique, 1971, p. 266-272.
2. H. Stevenson, Hymnographie, p. 487-506.
3. E. Bouvy, Poètes et mélodes, p. 263-273.
4. Pitra, Hymnographie, P. 3-32.
5. Ce manuscrit est aujourd'hui à Paris, où Pitra l'a peut-être apporté; c'est le Parisinus suppl. grec 1116 (cf. Ch. Astruc et Marie-Louise Concasty, Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, Le supplément grec, t. III, Paris, 1960 , p. 237-239). L'histoire de la Portaïtissa et l'office de la fête (f° 355-378) appartiennent à la partie du manuscrit copiée en 1680 par Païsius, prohigoumène d'Iviron.
6. C'est-à-dire " la Vierge de la porte ". Sa légende est bien connue: pendant la persécution iconoclaste, une habitante de Nicée confie à la mer son icône de la Vierge plutôt que de la voir brûlée. Longtemps plus tard, l'icône aborde miraculeusement à l'Athos, au monastère d'Iviron, et le plus saint moine du couvent, Gabriel, la recueille en marchant sur les eaux. L'auteur du canon porte le même nom; mais ce n'est presque sûrement pas le même Gabriel dont nous possédons encore seize kontakia et canons, édités par P. Paschou, Gabriel l'hymnographe, kontakia et canons, Paris, 1970 (thèse de doctorat du 3e cycle, dactylographiée).
7. Περὶ τῆς γνησίας προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης βιβλίον συνταχ-
θὲν ὑπὸ τοῦ οἰκονόμου Κωνσταντίνου πρεσβυτέρου τοῦ ἐξ Οἰκονο-
μων γενεαλογουμένου, St-Petersbourg, 1830, p. 667. L'auteur essaie de prouver la continuité entre les mètres anciens et la versification tonique en citant des vers de différents poètes anciens où le nombre des syllabes et la disposition des accents sont les mêmes que dans certains kôla de l'Acathiste. Il est à peine besoin de dire que ces rencontres sont purement fortuites. Cf. Bouvy, Poètes et mélodes, p. 324 et n. 2.

8. F. J. Mone, Hymni latini medii aevi, 3 vol., Fribourg, 1853, passim et not. II, p. IX-XVI. L'antériorité de Mone a été signalée par W. Meyer, Pitra, Mone und die byzantinische Strophik (Sitzungsber. d. bayer. Ak. d. Wiss., philos.-philol. Klasse, Munich, 1896, p. 44-66), sur un ton fort désagréable et même violent à l'égard de Pitra. On ne peut d'ailleurs dire que Mone ait expressément énoncé avant Pitra les principes de l'isosyllabie et de l'homotonie.
9. W. Christ-M. Paranikas, Anthologia, p. LXXX.
10. " Hanc quidem legem, quam Pitrae sagacitatem fugisse magnopere miror, fundamentum artis poetarum dicere non dubito ".
11. Pas toujours avec une entière bonne foi. Il prétend (AS I, p. LII) qu'il a répété presque à chaque page de l'Hymnographie de l'Eglise grecque - ce qui est exagéré - les mots de " mélodie, " rythme ", " ton ". Pour le ton, il n'en est presque jamais question. Quant au rythme, il n'entend par ces mots que la succession des kôla et le retour du refrain; il emploie même à plusieurs reprises (p. 14, 22, 23) l'expression bizarre de " rythme syllabique ".
12. Pitra, Hymnographie, p. 32.
13. Ibid., p. 18. Cette affirmation a dérouté K. Mitsakis (Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 276), qui a traduit en grec à contre-sens: " Ὁ μετρικὸς τόνος εἶχε μεγαλυτέρη βαρύτητα ἀπὸ τὸν ὀρθογραφικὸν τόνο ".
14. Str. 6, 8¹; 12, 6¹⁻²; 16, 6²; 17, 2¹; 18, 8¹; 21, 3; 23, 5. Par exemple, dans 12, 6¹⁻²: παύσει λοιπὸν - συγγραφὰς ὁ Κηφᾶς ἐξαγγέλλων ἐμέ (-υυ- / υυ- υυ- υυ- υυ-), le mot συγγραφὰς est omis dans CV. Pitra avait suppléé: Κηφᾶς ὁ καὶ Πέτρος - ἐξαγγέλλων ἐμέ, ce qui déplaçait les deux premiers accents. Dans sa seconde édition, il a corrigé: Πέτρος ὁ πρὶν Κηφᾶς, conjecture assez gauche, mais plus correcte métriquement.
15. AS I, p. LII. H. Stevenson, Hymnographie, p. 503.
16. Pour le XIXe siècle, Pitra (AS I, p. XLIX) cite - avec horreur - un kontakion d'un oikos en l'honneur de Photios, et en mentionne un autre à la gloire de Marc d'Ephèse, publiés tous deux dans l'édition vénitienne de l'Horologion en 1872 ("quum ex recenti et audaci facinore apotheosin scelestissimi duum-

viratus, Photii et Marci Ephesini, Graeculi in medium proferrent... "), ainsi que les travaux de Barthélemy de Koutloumous qui essaya d'améliorer le texte des livres liturgiques. Il en déduit qu'il a subsisté chez les Grecs une " avita hymnodiae peritia ". De nos jours même, on peut citer les acolouthies composées par Gérasime Mikrayannitis, hymnographe officiel de l'Eglise grecque, qui lui doit notamment l'office de la 'Ιερα Σκέπη, fête nouvelle commémorant la victoire de 1940 sur les Italiens ('Ακολουθία τῆς ἁγίας Σκέπης τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου παρίας, Athènes, 1952). Un autre office pour la même fête a pour auteur Méthode Kondostanos, métropolite de Corfou (Corcyre, 1955). Cf. D. Stier-non, Bulletin critique, REB 17 (1959), p. 242.

17. H. Stevenson, Hymnographie, p. 499-500.
18. Suidae Lexicon, éd. Ada Adler, II (Leipzig, 1931), p. 649, s. v. 'Ιωάννης ὁ Δαμασκηνός: Συγγράμματα αὐτοῦ πάνυ πολλὰ καὶ μάλιστα φιλόσοφα· εἷς τε τὴν θεῖαν γραφὴν Παράλληλοι κατ'ἐκλογὴν, καὶ οἱ ἄσματος κανόνες, ἱαμβικοί τε καὶ καταλογάδην.
19. Nous citons d'après Stevenson, o. c., p. 491 et n. 4. Ce commentaire, comme celui de Prodrôme, est encore inédit; Stevenson ne semble pas avoir réalisé son intention de les publier.
20. Toujours d'après Stevenson, ibid., n. 2.
21. H. Stevenson, o. c., p. 492.
22. Εἰ γὰρ μὴ λυμαίνεται τῷ μέλει ἢ τῇ συντάξει, ἀλλὰ πόρρω πίπτει τοῦ εὐαγγελικοῦ πάντως σκοποῦ (Stevenson, p. 493 et n. 3). Ce canon se trouve dans les Ménées de février (Athènes, 1966, p. 16-18), et dans Christ-paranikas, p. 173-176.
23. ἴνως δὲ χάριν οὐκ εἶπεν " ἁμαρτημάτων " ἢ " ἀμπλακημάτων ", σφισμένου καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ μέλους; (Stevenson, ibid., n. 4). Ce canon figure dans le Triodion (Athènes, 1960, p. 360-362).
24. H. Stevenson, o. c., p. 494.
25. Cf. note 56.
26. J. Gretser, De cruce Christi, III (Ingolstadt, 1605), p. 416.
" Hymni Graecorum fere nulla certa lege constant; lex potissima videtur esse hymnographi voluntas, praesertim si syllabarum

modulos et quantitatem spectes. " (Je ne sais à quoi correspond la référence donnée par Pitra: p. 2330 C). Gretser ne pensait évidemment qu'à une versification classique.

27. AASS, Avril, I (Anvers, 1675), 268 (prolégomènes à la Vie de S. Joseph l'Hymnographe): " certe nulli poetico metro adstrictos Graecorum canones... "
28. H. Maracci, S. Iosephi Hymnographi Siculi Syracusani... Mariale, Rome, 1661, n° 3. L'auteur reprend les termes mêmes du jugement de Wangnereck que nous avons cité dans la n. 33.
29. A. M. Querini, Diatribae ad vetus officium quadragesimale, Venise, 1729, p. 47.
30. F. Arevalo, Hymnodia Hispanica, Rome, 1786, p. 100.
31. J. Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, Paris, 1647, p. 434: " Libros notis musicis exaratos, inter cantandum rarissime conspiciunt vel etiam habent Graeci communesque ideo et verbis et cantu memoriae tenaciter infigunt hymnos, ad quorum normam alias pari syllabarum numero constantes, cantando inflectunt, quorum ideo primordia canticis aliis inscribunt, ut ad eorum regulam sequentes indicent esse decantandos. Hi vocantur Εἱρημοί sive tractus, ut qui sequentes modulos ad suam musicam inflectionem trahant. "
32. Ch. Ducange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lyon, 1688, p. 336.
33. Il écrit (Etudes religieuses, historiques et littéraires, 13e année, 1868, 4e série, t. 1, p. 341) que des vers comme ceux des hymnographes^{grcs}, on en pourrait trouver aussi " dans la partie officielle du Moniteur ". Cette innocente plaisanterie du " censor Sarmata " a fort courroucé Pitra (AS I, p. L-LI).
34. K. Sathas, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν, Venise, 1878, p. ρν'. Selon lui, les chants d'Eglise, primitivement ἔμμετρα ou du moins ἔρρυθμα, finirent par être écrits en prose, " οὐδένος μέχρι τοῦδε δυνηθέντος νᾶ μαντεύσῃ τὸ μέτρον ἢ τὸν παλαιὸν ρυθμὸν αὐτῶν ". Ignorance ou mépris des travaux de Pitra ? Cf. K. Mitsakis, o. c., p. 266.

35. S. Wangnereck, Pietas Mariana Graecorum, Munich, 1647, p. 129, n° 31. Après avoir résumé la marche et le résultat de ses recherches, l'auteur conclut: " Non proinde ambigam Menaeorum innumeras odas in quibus nullum iambi vestigium lucet, in suis omnibus strophis ex mera omnino prosa constare ".
36. Angelo M. Querini episcopo Brixienti S. R. E. Card. Eminentissimo Bibliothecario Apostolico Car. Franc. Tustinus et Rev. Prosper Tassinus e S. Audoen. Rhotomag. presbyteri et monachi, εὐπράττειν (Paris, 1754, date erronée d'après Pitra, qui corrige en 1744).
37. Il raconte (Hymnographie, p. 7) qu'il eut " le regret de ne trouver que des liasses surchargées de thèmes prosodiques, de volumineux cahiers, couverts de longues et de brèves, groupées avec tout l'art des permutations et des combinaisons que permettent ou la prosodie antique ou une métrique imaginaire. "
38. Christ-Paranikas, p. LXXXII: " Iam si et plenam et imperfectam congruentiam accentuum consideravimus, multos versiculos byzantinos numerose cadentes et manifestam similitudinem cum metricis colis veterum poetarum prae se ferentes videbimus. "
39. Krumbacher, Geschichte, p. 691.
40. M. Paranikas, 'Η μετρική τῶν Βυζαντινῶν καὶ ἰδίᾳ τῶν ὕμνογράφων τῆς ἡμετέρας 'Εκκλησίας, 'Επετηρὶς Φιλολογικοῦ Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως, 27 (1900), p. 254.
41. M. Paranikas, 'Ρωμανοῦ τοῦ Μελαβοῦ κοντάκια εἰς τὰ ἅγια Φῶτα, Vizantijskij Vremennik, 5 (1898), p. 689.
42. J. D. Koupitoris, Περὶ τοῦ ῥύθμου ἐν τῇ ὕμνογραφίᾳ τῆς ἑλληνικῆς 'Εκκλησίας, BCH, 2 (1878), p. 372-391.
43. E. Pezopoulos, Ποικιλὰ προσωδιακὰ μέτρα ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ποιήσει, ΕΕΒΣ 17 (1941), p. 286-297.
44. N. A. Konstantinopoulos, 'Η ἀρχαία ἑλληνικὴ μετρικὴ ἐν τῇ βυζαντινῇ λειτουργικῇ ὕμνογραφίᾳ, Athènes, 1954.
45. Le cod. Barberinus I, 150 (XVe s.), qui porte comme titre: 'Αρχὴ σὺν θεῷ τῶν ἐρωτημάτων θεοδοσίου γραμματέως 'Αλεξανδρέως περὶ προσφδιῶν. En fait, Περὶ προσφδιῶν n'est que le titre du premier chapitre. Pitra (Hymnographie, p. 31) a vu dans ce texte

- un épitomè d'Ephestion (sans doute du *Περὶ μέτρων* ?). L'attribution à Théodose a été admise sans discussion par Stevenson (p. 504 et n. 4), Bouvy (p. 270), même par Wellesz (p. 181), et tout récemment encore par A. Tuilier dans son édition du *Χριστὸς πάσχων* (SC 149, Paris, 1969, p. 41). K. Mitsakis (o. c.), p. 74) pense qu'il a pu exister au VIIIe-IXe s. un grammairien du nom de Théodose.
46. Le traité mentionne d'autre part (p. 567, 28 de l'éd. Hilgard) le *Περὶ τρόπων* de Georges Choïroboscus, grammairien d'époque inconnue, mais qu'on tend à placer vers la fin du VIe s. Cf. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 79 et n. 25.
47. Alf. Hilgard, *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam* (*Grammatici Graeci* III, Teubner, Leipzig, 1901), p. 565-586. L'étude du traité et de sa tradition occupe le chapitre IX de la préface, p. XXXVIII-XLI. La citation de Théodose se trouve p. 569, 41-43 (dans le chap. *Περὶ ἀναγνώσεως*).
48. Pitra avait d'abord écrit (*Hymnographie*, p. 32, n. 1) *μελῆσαι*, de sorte que P. Gagarin (o. c., p. 342) avait cru pouvoir traduire: " qu'il s'occupe d'abord de l'hirmos ", croyant qu'il s'agissait du verbe *μέλω*. Stevenson et Bouvy n'ont pas manqué d'objecter que *μέλω* réclame normalement une construction impersonnelle.
49. Le texte est cité deux fois par Pitra: *Hymnographie*, p. 32, n. 1 (avec *μελῆσαι*), et *AS* I, p. XLVII (avec *μελίσαι*). Il a été reproduit fort souvent (cf. n. 45), en dernier lieu par K. Mitsakis, o. c., pp. 73, 222, 267 et 280.
50. H. Stevenson, *Hymnographie*, p. 505.
51. ~~E.~~ E. Wellesz, *Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961², p. 181.
52. H. Stevenson, *Hymnographie*, p. 504, n. 4.
53. On pourrait penser que l'hirmos *Αὐτὸς μόνος* (Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ), qui est celui de l'*Hymne funèbre* d'Anastase, des hymnes de Romanos à *Tous les martyrs* et sur les *Saints moines et ascètes*, avait, au moins au début, un caractère pénitentiel marqué. Mais

nous en avons un prosomoion de Romanos lui-même, l'hymne de l'Hémorroïsse, qui n'a rien de particulièrement pénitentiel. De même, qu'y a-t-il de commun entre l'hymne de l'Ascension et les prosomoia écrits par Romanos sur Noé, les Saints Innocents et les Martyrs de Sébaste ?

54. W. Christ, Ueber die Bedeutung von Hirmos, Troparion und kanon in der griechischen Poesie des Mittelalters erläutert an der Hand einer Schrift des Zonaras (Sitzungsber. der philos.-philol. und histor. Klasse der k. bayer. Akad. d. Wiss., Munich, 1870/2, p. 100). E. Wellesz (l. c.) traduit trop prudemment: " and preserve [the features of] the model ".
55. Cf. ce que nous disons des " pieds toniques " dans la 5e partie de ce chapitre, intitulée: Structure de la strophe.
56. Le traité lui-même est inédit. Le prologue a été publié par A. Nai, Spicilegium Romanum, V (Rome, 1841), et réimprimé dans RG 135, 421 B - 428 D, avec une traduction latine qui est restée ~~intelligible~~ totalement inintelligible, non seulement aux meilleurs latinistes que nous ayons pu consulter, mais encore à nous-même; elle est d'ailleurs ponctuée à contre-sens.
57. Σημαντικῆς paraît signifier ici: " pourvu de σημασία ". Ce langage articulé et pourvu de sens est évidemment défini par opposition aux chants de type mélismatique, comme les alléluias (le jubilus des Latins). Cf. E. Wellesz, o. c., p. 41.42.
58. E. Wellesz, o. c., p. 202.
59. Le mélisme est une formule mélodique chantée sur une syllabe qui ne devrait supporter normalement qu'une note. Le bel canto comme les alléluias sont faits de mélismes.
60. Nous empruntons cet exemple à E. Wellesz, o. c., p. 330. C'est surtout dans cet ouvrage que nous avons puisé les notions musicologiques indispensables à ce développement, et notamment dans le chap. XII: The structure of byzantine melodies.
61. Cf. note 31.
62. H. Gaisser, Les hirmoi de Pâques dans l'office grec, Oriens Christianus, 3 (1903), p. 418, et Rome, 1905, p. 3. Gaisser suppose aussi, avec moins de vraisemblance, que l'εἰρημός est

ainsi nommé à cause de la liaison, de la communauté de pensée et de sentiment qu'il établit entre l'ode du canon et le cantique scripturaire auquel elle correspond.

63. Pour représenter les syllabes accentuées et atones, nous avons adopté, après Krumbacher et Maas, les signes - et u qui servent à désigner les longues et les brèves dans la métrique classique. Pitra, Bouvy^{Cammelli} et Tomadakis ont préféré user du point d'exclamation. Ainsi, pour le kélion: παρέχων ἀνάστασιν, on a: u-u u-uu chez Krumbacher et Maas, .!..!.. chez Pitra, et - ! - - ! - - chez Bouvy, Cammelli et Tomadakis. Ces deux dernières notations ont l'avantage de ne pas prêter à confusion; mais, quand les kôla ainsi figurés sont réunis en strophes, cela donne à l'oeil une impression de hérissément qui est désagréable et confuse.
64. Nous en avons utilisé 18^(pris) dans les kontakaria, dont 4 signés: les hymnes Ἐκ τῶν οὐρανῶν, du pseudo-Romanos, et Στόμα Θεοῦ, de Georges, tous deux à saint Jean Chrysostome (13 novembre); les hymnes Ἐρωτὶ Χριστοῦ καὶ πίστει (à sainte Fébronie, 25 juin) et Θεῖος ἀριστεὺς καὶ πρόμαχος (à saint Gabriel, 13 juillet), tous deux de Gabriel. Les fragments anonymes sont: Ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ (saint Grégoire le Thaumaturge, 30 septembre); Ἐκ τῆς παντουργοῦ (saint Jacques, fils d'Alphée, 9 octobre); Τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ (SS. Eustratios et cpp., 13 décembre); Τῶν σὺν Ἀβραάμ (SS. Ancêtres du Christ, dimanche avant la Nativité); Ὁ τῇ θεϊκῇ (proéortion de l'Epiphanie); Ἀβυσσον ἡμῖν et Στήλη ἀρετῶν, prooimia différents d'un même hymne à saint Cyrille d'Alexandrie (18 janvier et 9 juin); Νέον ἀληθῶς (saint Néophytos, 21 janvier); Πόθῳ τοῦ Χριστοῦ (saint Acace de l'Echelle, 25 février); Ἐρωτὶ Χριστοῦ καὶ πόθῳ (saint Zosime, 28 avril); Θεῖος ἀριστεὺς ἐδειχθῆς (saint Pacôme, 14 mai); Τὸν ἐπὶ τῆς γῆς (saint Barthélemy, 11 juin); Ὁ μετὰ ληστῶν (4e dimanche de carême); Τὸν ζωαρχικῇ (Résurrection).
65. Pour les collaborateurs de l'édition Tomadakis, un prooimion authentique se reconnaît à ce qu'on y retrouve l'idée maîtresse de l'hymne (cf. Tomadakis, Ῥωμανοῦ ὕμνοι, II, p. 346-347; III,

- p. 185). Ce critère est sans fondement (cf. notre édition, IV, p. 25, et K. Mitsakis, o. c., p. 203-204).
66. On trouve cinq fois θεός dans les sept vers d'un fragment de la Thalie cité par Athanase. Cf. P. Maas, Die Metrik des Thaleia des Areios, BZ 18 (1909), p. 512. On trouve aussi θεός dans la version de l'Escorial de Digénis Akritas. K. Mitsakis cite le v. 447 de cette version qui ne contient pas moins de quatre synalèphes: καὶ ἐμεῖς νὰ σὲ ἀποβγάλωμεν καὶ ὁ θεός νὰ σὲ βοηθήσῃ (éd. Kalonaros, Athènes, 1941, p. 148). Nous avons relevé θεός même dans la version puriste de Grottaferrata, par exemple IV, 159: ὁ θεός τοῦτον ἀπέστειλε διὰ τοὺς ἀνδρειωμένους (éd. Mavrogordato, Oxford, 1963, p. 74).
67. Les exceptions se ramènent pour l'essentiel aux cas où θεός est accompagné de κύριος: ἐν ὀνόματι κυρίου θεοῦ ἡμῶν (Ps. 19, 7).
68. C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, p. 167-168.
69. Pitra, AS I, p. XCII (Rhythmorum Canones, canon XVI).
70. A vrai dire, W. Meyer (Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung, Abhandl. d. philos.-philol. Klasse der k. bayer. Akad. d. Wiss., 17, Munich, 1885, p. 341) ne l'admettait qu'à la fin des kōla proparoxytons, pour expliquer l'addition fréquente d'une syllabe accentuée dans les variantes du type -uu(-). Mais cette explication est insuffisante, car l'allongement peut se produire avec d'autres mots.
71. Bouvy interprète fort bizarrement Pitra quand il écrit (Poètes et mélodes, p. 280): " Parmi les dissyllabes qui tendent ainsi au monosyllabisme, il faut remarquer une catégorie de mots d'un usage très fréquent. Ces mots, précisément les plus saints de la langue hymnologique, s'écrivaient probablement en abrégé, et subissaient à la prononciation une véritable syncope. C'est pourquoi ils pouvaient affecter, dans les cantiques, soit leur valeur syllabique normale, soit la valeur moindre que leur donnait la contraction d'usage. Ainsi les mots θεός, Σωτήρ, Χριστός, Σταυρός, devenaient, par aphérèse de la voyelle non accentuée, des monosyllabes rythmiques. " Et plus loin (p. 282):

" Le card. Pitra accepte la synalèphe plus hardie encore de ἀνθρωπεύας qui s'écrivait et se prononçait ἀνίας. " Pitra avait trop de bon sens pour prétendre qu'on prononçait ainsi. Il est invraisemblable que les mots " les plus saints de la langue hymnologique " aient été justement ceux que l'on prononçait en avalant les syllabes; le fait qu'on les abrégait dans l'écriture, à cause de leur particulière fréquence, est sans rapport avec les particularités éventuelles de leur prononciation. Quant à la synalèphe ἀνίας, elle n'a jamais existé: dans le passage que cite Pitra (str. 24 de l'hymne du pseudo-Romanos à saint Jean l'Evangéliste, AS I, p. LXII), ἀνίας n'est qu'une mauvaise lecture de M pour ἀννεύας. Bouvy semble bien croire - puisqu'il parle d'" aphérèse de la voyelle non accentuée " - que ces synalèphes métriques altéraient phonétiquement les mots, alors qu'elles supposaient simplement un débit plus rapide.

72. Maas-Trypanis, S. Romani Melodi Cantica, I, p. 513.
73. G. Zuntz, Probleme des Romanos-Textes, Byz. 34 (1964), p. 510.
74. Cf. P. Maas, Chronologie, p. 14-17, et notre édition de cet hymne, t. IV, p. 493-496.
75. P. Maas, Umarbeitungen, p. 567-574.
76. Dans un poème sur les Quarante Martyrs (éd. Assémani, II, Rome 1743, p. 341-356), où, sur quinze vers qui contiennent le mot τεσσαράκοντα, douze sont trop longs d'une syllabe.
77. Les exemples sont fort nombreux. Ainsi, dans l'hymne du Triomphe de la Croix, le v. 7¹ a une syllabe en excès dans la str. 1. Plutôt que de la corriger, Pitra a corrigé les dix-sept autres, en remaniant parfois le texte des kôla voisins, car, par malchance, le kôlon 6² contient une variante régulière, qu'il n'a pas admise.
78. À vrai dire, il n'y a pas d'unité de vues à cet égard entre les collaborateurs de M. Tomadakis. Leur dépendance par rapport au texte des Patmiaci est absolue dans le t. 1, même parfois quand ce texte est inintelligible. Dans les volumes suivants, on voit apparaître des corrections métriques.

79. H. Gaisser, o. c., p. 40 (cf. note 62).
80. " ou si l'on veut, l'isopodie ", ajoute Gaisser. Mais il vaut mieux ne pas réintroduire ici la notion de pied.
81. G. Zuntz, probleme des Romanos-textes, Byz. 34 (1964), p. 469-534. Cet article est un compte rendu développé du t. I de l'édition Maas-Trypanis. L'auteur y examine la valeur des critères metriques adoptés par les éditeurs, et conclut que leur excessive rigidité entraîne parfois une détérioration du texte transmis, soit par une correction inutile, soit par la préférence accordée à une leçon isolée, fournie par un témoin douteux. C. A. Trypanis a répliqué à ces critiques, dont beaucoup sont incontestablement fondées, dans un article intitulé: " The metres of Romanos " (Byz. 36, 1966, p. 300-323).
82. Nous disons " environ ", parce qu'il y a quelques proœlia ou strophes finales supplémentaires dont nous admettons l'authenticité, mais qui sont rejetés par les éditeurs d'Oxford.
83. Nous avons consacré à ce point un article intitulé: " l'homotonie et l'isosyllabie chez Romanos " (Actes du VIIe Congrès international des études byzantines, 1958, Munich 1960, p. 200-205). Ce que nous y disons des tolérances relatives à l'homotonie n'est pas exempt d'erreurs.
84. Il n'est évidemment plus question de périspomenes et de propérispomenes, comme on le verra à propos de l'enclise, puisque la longueur de la syllabe n'est plus indépendante du ton à l'époque de Romanos.
85. Dans les octosyllabes, on ne trouve les kôla U-UU UUU- et -UUU UU-U qu'une fois chacun.
86. Les auteurs de l'édition d'Oxford (t. I, Metrical Appendix, p. 313) posent en principe que " before a weak#sense-pause (therefore only at the end of a colon within a line) -UU is equivalent to UU- . " Ce n'est pas exact: on trouve aussi -UU à la fin d'un vers, par exemple dans l'hirmos Tà ῥήματα τοῦ Χριστοῦ (Pécheresse), v. 1ⁿ (cf. notre édition, t. III, p. 18), ou dans Τὸν ἴδιον ἄρνα (Marie à la Croix), v. 8² (ibid., t. IV, p. 137).

87. On trouve εἶμι dans l'hymne à S. Ignace, du pseudo-Romanos, 5, 1^a (Maas-Trypanis, II, p. 136).
88. Σύνδεσμοι δὲ ἐγκλίνονται μέν, δέ, τε, γάρ, οἷον ἐγώ μεν, σὺ δε, αὐτός τε, ἄλλός γαρ καὶ τὰ τοιαῦτα. (Schöl. Dion. Thrac., éd. Hilgard, Leipzig, 1901, p. 466). Ce passage est cité par C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, ~~Chrysostomus~~ ~~Thrac.~~ Vienne, 1968, p. 166, n. 5.
89. C'est du moins ce qu'on lit dans le Metrical Appendix du t. I, p. 512, F. Mais dans son recueil de kontakia anciens: Fourteen early Byzantine cantica, M. Trypanis admet μέτα, qu'il justifie par le grec moderne μέ. Et dans le t. II des Romani Cantica (1970), il introduit dans son texte ἐπι (S. Théodore I, 15, 1^a, p. 150), κατά (S. Théodore I, 22, 6^a, p. 152, et 30, 6^a, p. 154), ὑπερ (S. Théodore II, 29, 5, p. 162), etc. Il considère donc au moins les prépositions comme accentuées. Ce n'est pas dans un esprit de dénigrement que nous signalons de telles variations, sachant trop bien par expérience que seule une longue familiarité avec le texte de Romanos permet de se faire une idée un peu précise de ses usages métriques.
90. Pitra admet déjà ces deux tolérances, mais avec une certaine hésitation, puisqu'il propose parfois l'anastrophe de la préposition, figure que les mélodes anciens n'ont jamais utilisée (cf. AS I, p. XCI, canones XI et XII).
91. Le cas des relatifs et des particules terminés par -περ se ramène à celui des enclitiques. On trouve ὅτιπέρ et peut-être ὡσπέρ chez Romanos, ἀπέρ et καθαπέρ chez le pseudo-Romanos. En ce qui concerne les prépositions, les conjonctions, les négations, on ne peut avoir évidemment que des exemples où seul un accent intérieur est intéressé. Mais ces exemples sont trop fréquents pour qu'on se refuse à les prendre en considération.
92. On trouve dans les kontakia hagiographiques de grandes libertés surtout à l'égard de nom/de saints qui ne sont pas grecs, et qui parfois s'adaptent difficilement au rythme. Ainsi, dans l'hymne aux martyrs perses Akepsimas, Joseph et Aithalas, du pseudo-Romanos (Maas-Trypanis II, p. 103-107), le rythme exige,

selon les kôla, 'Ακεψίμα ou 'Ακεψιμά, 'Αειθάλα ou 'Αειθαλά. Ces tolérances ont facilité le remploi de certains hymnes pour lesquels on changeait simplement le nom du titulaire là où il se rencontrait, sans trop d'égard au rythme.

93. En tout cas, il vaut mieux admettre l'une ou l'autre de ces synalèphes que de corriger εαυτὸν en αὐτὸν, comme le fait M. Trypanis (*ibid.*, p. 85).
94. Parmi les hirmoi qui ne sont pas représentés dans l'oeuvre de Romanos, on peut citer au moins l'hirmos τὸν φαστήρα (S. Antoine, 17 janvier, du Stoudite, 2e mode authentique) qui contient une variante du même genre: le schéma du 3e kôlon semble bien être: UU-U -UU (finale -UU : 7 str.; finale: U-U : 4 str.). Pitra n'a pas tenté de corriger, car le Stoudite n'est pas, selon lui, un " tersus melodus " (*AS* 1, p. 378, app. crit.).
95. En revanche, M. Trypanis admet (S. Ménas, 13, 1², Maas-Trypanis II, p. 112) un κύκλον auquel j'ai peine à croire.
96. W. Meyer, Pitra, Mone und die byzantinische Strophik (cf. n. 8), p. 53-59.
97. Et déjà avant eux, W. Christ (Christ-Paranikas, p. XCI-~~CVII~~). Mais Christ prend rarement ses exemples dans les kontakia, et sa présentation typographique est insuffisamment claire.
98. *BZ* 24 (1923-24), p. 1-13 .
99. Il va sans dire que nous adoptons seulement le ^{même} système typographique, et non pas forcément la même répartition des vers et des périodes.
100. N. Livadaras, dans son édition de Marie à la Croix (Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, II, p. 152), s'en prend avec une hargne surprenante aux mânes de Pitra et de Krumbacher, leur reprochant d'avoir pris les hémistiches pour des vers (στίχοι) et d'avoir négligé les points diacritiques des meilleurs témoins, surtout celui de Patmos, qui indiquent tantôt les vers, tantôt - et le plus souvent - les hémistiches. Cette double valeur accordée aux points diacritiques et laissée à la seule appréciation de l'éditeur obscurcit singulièrement une question qui n'est déjà pas trop claire. Du reste, la notion d'hémistiche n'a de sens

que pour les vers à structure uniforme comme l'hexamètre dactylique ou l'alexandrin français; dans le canon ou le kontakion, on ne voit pas comment le définir.

101. Les mots colum, versus, periodus, au sens où nous les employons, viennent de Christ, qui les empruntait sans doute aux écrivains musicaux anciens.
102. On ne trouvera pas ce kôlon 1³ dans notre édition de l'hymne de Ninive (t. I, p. 405-427) et de son prosomoion, l'hymne sur Adam et Eve (ibid., p. 63-93), parce que nous l'avons, à tort, réuni au v. 1².
103. "Ort fait exception et termine parfois un kôlon.
104. Il nous a paru nécessaire d'établir et de publier le schéma métrique de chaque pièce, qu'elle soit idiomèle ou prosomoion. Réunir en un schéma commun toutes les particularités relevées dans l'idiomèle et dans les prosomoia surcharge ce schéma de manière à le rendre difficilement lisible, et fait disparaître tous les éléments qui permettent de suivre l'évolution de l'hirmos. C'est pourquoi nous n'avons pas suivi sur ce point l'exemple de l'édition Maas-Trypanis.
105. Cela se remarque peu dans les chansons françaises, à cause de la brièveté des vers et des couplets. Cependant, on peut trouver des exemples. Ainsi, dans Malbrough s'en va-t-en guerre, on constate que cinq couplets sur six se terminent par un mot de trois syllabes: Ne sait quand reviendra - Ou à la Trinité - Tout de noir habillé - Quelle nouvelle apportez - Est mort et enterré. Cela correspond dans la mélodie à un intervalle d'une quarte (si-mi) qui met en valeur ce dernier mot.
106. Cf. par exemple l'hymne de Gabriel à l'archange Gabriel (éd. F. Paschou, I, p. 180-190, v. note 6), d'une facture fort gauche, où non seulement la rime est très rare, mais où les χαίρε sont disséminés au hasard au milieu des phrases sans aucun égard à la syntaxe. Il y a pourtant une exception: c'est l'hymne Τῇ ἀθανάτῃ καὶ σεπτῇ sur la Dormition de la Vierge, qui ne se trouve pas dans les kontakaria, et que Pitra a publié d'après un manuscrit de Grottaferrata dont il ne donne pas la cote,

sous le titre: Acathistus de E. Virginis transitu (AS 1, p. 263-272). Bien que fort inférieur à l'Acathiste au point de vue littéraire, cette pièce témoigne d'une incontestable virtuosité.

107. Λ. Paranikas, 'Ρωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ κοντάκια εἰς τὰ ἅγια Φῶτα, Vizantijskij Vremennik, 5 (1898), p. 681-696. On trouvera une réfutation de la thèse de l'auteur dans un article de Λ. Kirch: Ein neue Ansicht über die Metrik des Romanos, BZ 9 (1900), p. 453-463. Elle est pourtant admise ~~ailleurs~~ par N. Konstantinopoulos, 'Η ἀρχαία ἑλληνικὴ μετρικὴ ἐν τῇ βυζαντινῇ λειτουργικῇ ὕμνογραφίᾳ, Athènes, 1954, p. 43, n. 2, par S. Eustratiadis, 'Ρωμανὸς ὁ μελωδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ του ἔργα, ΕΕΒΣ 15 (1939), p. 239-240, par d'autres encore.
108. Hymnes à saint Antoine (Pitra, AS I, p. 377-380), ^{saint} ~~St.~~ Nicolas (*ibid.*, p. 355-358) et saint Basile (*ibid.*, p. 346-348).
109. Bien entendu, on ne compte que les idiomèles, les prosomoia étant du reste très peu nombreux.

2^e PARTIE: ROMANOS LE MELODE

CHAPITRE 4 - QUESTIONS BIOGRAPHIQUES

1. SOURCES: LES SYNAXAIRES.

Si Romanos nous est de beaucoup le plus connu de tous les anciens mélodes, c'est parce que l'Eglise orientale l'a inscrit aux canons à une époque assez haute. Les rares renseignements que nous possédons sur sa vie proviennent en effet presque tous d'extraits de synaxaires, de ménologes ou de Ménées; ils n'en sont pas moins maigres et vagues. Nous en saurions davantage si nous avions le bonheur d'avoir conservé le texte d'une Vie du poète: une telle Vie a certainement existé et a servi de base aux courts extraits dont nous devons nous contenter aujourd'hui. Mais il ne nous en est parvenu aucun indice, ni même aucun témoignage, à moins que nous ne voulions tenir compte de celui d'Agaprios Landos.

Athanase Landos, qui prit en religion le nom d'Agaprios, était un Crétois qui reçut l'habit au mont Athos vers le milieu du XVII^e siècle et publia quelques ouvrages de piété en langue vulgaire, entre autres un Salut des pécheurs, 'Αμαρτωλῶν σωτηρία, à Venise en 1641,⁴ dont la troisième partie contient une série de récits de miracles. Le numéro 8 de la collection est le miracle qui détermina la vocation poétique de Romanos: l'apparition de la Mère de Dieu et le livre avalé. On trouvera à la fin de ce chapitre le texte d'Agaprios, avec quelques autres qui racontent la même anecdote ou y font allusion. Or Agaprios commence ainsi: Φαίνεται εἰς τὸν Μεταφραστὴν τῇ α' τοῦ ὀκτωβρίου, ὅπου ἐορτάζομεν τὸν ἅγιον Ῥωμανὸν τὸν μελωδόν, ὅτι... Ce début signifie qu'il aurait existé un récit complet et détaillé de la vie ~~de~~ de Romanos, dont la métaphrase aurait été faite par Syméon Métaphraste ou sous son nom; ce récit aurait été encore accessible aux curieux du XVII^e siècle, et plus précisément aux moines de l'Athos, qui auraient pu le lire dans leurs bibliothèques il n'y a pas plus de trois siècles. Ce début est bien prometteur, et bien profonde notre déception quand nous constatons, à la lecture du θεῶμα, que l'écrivain n'a rien ajouté à un récit

déjà ressassé mille fois, si ce n'est de rustiques fleurs de rhétorique. Il est tout à fait évident qu'Agapios n'a jamais eu entre les mains un texte plus complet que celui de n'importe lequel des synaxaires ou ménologes que nous lisons aujourd'hui. D'abord, comme le fait très justement remarquer J. Bousquet², si une Vie de Romanos était restée jusqu'au XVII^e siècle à la disposition des moines de l'Athos, même un Agapios Landos aurait songé à en tirer autre chose que cette anecdote qui traîne déjà partout, vu la rareté des documents sur ce sujet; ou sinon lui, à tout le moins un de ses prédécesseurs. Ensuite, il suffit de lire le texte d'Agapios pour constater qu'il est un démarcage servile de celui d'un synaxaire: même plan, mêmes détails, dont certains inutiles au récit du miracle, mêmes expressions. Landos n'a guère ajouté qu'une glose, en expliquant que le τόπος donné par la Vierge au mélode n'était autre qu'une Bible. Un autre détail ne se retrouve ordinairement pas dans les synaxaires: Landos affirme que Romanos composa des hymnes pour tous les saints de l'année, ce qui justifie sans doute, dans sa pensée, le total de mille kontakia qu'on lui attribue. Les Ménées parlent seulement des " saints importants " (τῶν ἐπισήμων ἁγίων); le synaxaire de Jérusalem, de " différents saints " (διαφόρων ἁγίων), et de même le synaxaire de Sirmond (εἰς μνήμας διαφόρων ἁγίων); le Ménologe Basilien ne parle pas du tout de kontakia dédiés à des saints. Ce détail évidemment excessif ne se retrouve que dans la notice de Nicéphore Callistos Xanthopoulos dont nous donnons aussi le texte à la fin de ce chapitre: πάντας τοὺς ἁγίους ἐτίμησεν³. Les deux récits pourraient donc avoir été puisés à deux sources très voisines, sinon à la même; et c'est peut-être à cette source perdue qu'il faut attribuer la mauvaise leçon du texte de Landos qui fait venir Romanos d'Edesse (ἀπὸ τὴν Ἑδεσινῶν πόλιν) et non d'Emèse. Dans sa curieuse version du miracle de Romanos, antérieure d'au moins un siècle à celle de Xanthopoulos, Acace le Sabaïte invoquait, avec plus de probité peut-être que Landos, l'autorité d'un récit édifiant, une προυργιαίτερα διήγησις qui pouvait aussi bien être une tra-

dition orale qu'un document écrit. Ce sont peut-être des récits de ce genre qui ont servi à Xanthopoulos et à Landos.

Quels qu'ils fussent, faut-il en regretter beaucoup la perte ? Il suffit de lire le texte de Xanthopoulos⁴ pour constater que sa source n'était ni ancienne ni sérieuse: on y voit un Romanos si dénué de talent qu'on rit de lui dans toute la ville - ce qui rapproche son récit de celui d'Acace, pour qui le futur mélode était un mauvais chanteur, raillé par les clercs ses confrères -, puis recevant le don miraculeux entre le chant de la sixième et celui de la septième ode du canon de l'orthros, ce qui est un grossier anachronisme. Au reste, Xanthopoulos se tient dans un vague prudent en ce qui concerne l'origine de ses renseignements, il se contente d'introduire son récit par un ὡς κατανοήσας εὖρον. A. Papadopoulos-Héréméus en conclut un peu rapidement qu'il s'est référé à un manuscrit " plus ancien " (c'est-à-dire plus ancien que nos synaxaires), ou la vie de Romanos aurait été traitée en détail. C'est lui faire trop d'honneur et de crédit: en réalité, on a bien l'impression que, au XIVe comme au XVIIe siècle, et même déjà au temps d'Acace le Sabaïte, c'est-à-dire vers la fin du XIIe ou le début du XIIIe siècle, on ne savait rien de plus sur Romanos que ce que nous en apprennent aujourd'hui les textes liturgiques, synaxaires ou acolouthies, qui nous ramènent aux IXe-XIe siècle. Tout ce qu'on a ajouté depuis vient d'une interprétation abusive de ces textes, ou simplement de l'imagination des compilateurs plus soucieux d'édifier que de transmettre fidèlement un récit traditionnel.

Il convient de revenir aux seules sources sérieuses. Elles sont, nous l'avons vu, peu éloignées les unes des autres dans le temps et fournissent à peu près les mêmes détails. Voici d'abord le texte du Typikon de Constantinople⁵:

(α' τοῦ ὁκτωβρίου). "Ἀθλησὶς τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνανίου... καὶ τοῦ ὁσίου Ῥωμανοῦ τοῦ μελῳδοῦ τῶν κοντακίων· ὥρμητο δὲ ἐκ Συρίας τῆς Ἑμισσηνῶν πόλεως, διάκονος γενόμενος τῆς ἐν Βηρυτῶν

ἀγίας Θεοῦ ἐκκλησίας τῆς λεγομένης Ἀναστάσεως· καταλαβὼν δὲ Κωνσταντινούπολιν ἐν τοῖς χρόνοις Ἀναστασίου βασιλέως, κατέμενεν ἐν τῇ ναῷ τῆς παναγίας Θεοτόκου ἐν τοῖς Κύρου, ἐν ᾧ καὶ τὸ χάρισμα ἔλαβεν τῶν κοντακίων παρὰ τῆς παναγίας Θεοτόκου, ὥς εἶναι τὸν ἀριθμὸν τῶν ποιηθέντων κοντακίων παρὰ αὐτοῦ περὶ τὰ χίλια.

Ce texte, laconique au point de ne pas comporter - chose insolite dans le Typikon - la mention de la synaxe du saint et de l'église où elle se célébrait, est assez proche de celui qu'a publié H. Delehayé d'après un synaxaire daté de 1063, le cod. Paris. 1590 (olim Colbert. 2455)⁶; on n'y trouve pas les titres des deux églises où le saint a successivement exercé son ministère, en revanche il est fait mention du miracle et du tombeau de Romanos en l'église du quartier de Kyros. Le texte du synaxaire de Paris est rédigé ainsi:

Ῥωμανοῦ τοῦ ποιητοῦ καὶ μελῳδοῦ τῶν κοντακίων. Ὁρμητο δὲ ἐκ Συρίας τῆς Ἑμεσηνῶν πόλεως, διάκονος γενόμενος τῆς ἐν Βηρυτῇ ἐκκλησίας· καταλαβὼν δὲ τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐν τοῖς χρόνοις Ἀναστασίου τοῦ βασιλέως, κατέμεινεν ἐν τοῖς Κύρου, ἐν ᾧ καὶ τὸ χάρισμα παρὰ τῆς Θεοτόκου ἔλαβεν, τόμον χάρτου ἐπιδοῦσης αὐτῇ· ὅθεν καὶ ὑπηγόρευσε κοντάκια τὸν ἀριθμὸν περὶ τὰ χίλια, καὶ τελειωθεὶς ἐν εἰρήνῃ θάπτεται ἐν τῇ αὐτῇ ἐκκλησίᾳ.

Nous possédons au moins quatre textes un peu plus explicites, qui, tant par leur rédaction que par les détails qu'ils donnent ou omettent, se partagent en deux groupes bien distincts; aussi les reproduisons-nous sur deux colonnes pour en faciliter la comparaison.

Le premier est constitué par le texte du Ménologe Basilien (B), dont le folio 78^A, qui contient la notice sur Romanos, a été reproduit en fac-similé par Litra en tête de son Sanctus Romanus⁷; et d'autre part, par le texte des Ménées imprimés du mois d'octobre (M), cité ici d'après l'édition vénitienne de 1871⁸, d'ailleurs semblable à celui de l'édition d'Athènes⁹, à un mot près.

Ménologe BasilienMénéées

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, μνήμη τοῦ
 ὁσίου Ῥωμανοῦ τοῦ ποιητοῦ τῶν
 κοντακίων. Ὁ ὁσιος Ῥωμανὸς
 ὑπῆρχε μὲν ἀπὸ Συρίας, διάκο-
 5 νος τυγχάνων τῆς ἐν Βηρυτῶ
 ἀγίας ἐκκλησίας· καταλαβὼν δὲ
 τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐπὶ τῶν
 χρόνων Ἀναστασίου τοῦ βασιλέ-
 ως, ἀπῆλθε καὶ κατέμενεν ἐν τῷ
 10 ναῷ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου εἰς
 τὰ Κύρου, ὅπου καὶ τὸ χάρισμα
 τῶν κοντακίων ἐδέξατο. Ἐν εὐ-
 λαβεῖᾳ γὰρ διάγων καὶ διανυκ-
 τερεύων καὶ λιτανεύων ἐν τῇ
 15 παννουχίδι τῶν Βλαχερνῶν, ὑπέ-
 στρεφε πάλιν εἰς τὰ Κύρου. Ἐν
 μιᾷ δὲ τῶν νυκτῶν, κοιμωμένῳ
 αὐτῷ ἐφάνη καθ' ὕπνους ἡ ὑπερα-
 γία Θεοτόκος, καὶ ἐπέδωκε τό-
 20 μον χάρτου καὶ εἶπε· " Ἀβρε
 τὸν χάρτην καὶ κατάφαγε αὐ-
 τόν ". Ἐνόμισεν οὖν ὁ ἅγιος
 ἀνοῖξαι τὸ στόμα καὶ καταπιεῖν
 τὸν χάρτην· ἡ δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν
 25 ἀγίων Χριστουγέννων. Καὶ εὐθέως ἐ-
 γερθεὶς ἐκ τοῦ ὕπνου ἐθαύμαζε
 καὶ ἐδόξαζε τὸν Θεόν· εἶτα
 ἀναβὰς εἰς τὸν ἄμβωνα ἤρξατο
 τοῦ ψάλλειν· " Ἡ παρθένος
 30 σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκ-
 τει ". Ποιήσας δὲ καὶ ἑτέρων
 ἑορτῶν κοντάκια ὥς περὶ τὰ
 χίλια πρὸς Κύριον ἐξεδήμησεν.

Οὗτος ὁ ἐν ἀγίοις Ῥωμανὸς
 ὑπῆρχεν ἀπὸ τῆς Συρίας ἐκ τῆς
 Ἑμεσηνῶν πόλεως, διάκονος γενόμε-
 νος τῆς ἐν Βηρυτῶ ἀγίας ἐκκλησίας.
 Καταλαβὼν δὲ τὴν Κωνσταντινούπολιν
 ἐν τοῖς χρόνοις Ἀναστασίου τοῦ
 βασιλέως, κατέμενεν ἐν τῷ ναῷ τῆς
 ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς ἐν τοῖς
 Κύρου, ἐν εὐλαβεῖᾳ διάγων καὶ δια-
 νυκτερεύων ἐν τῇ παννουχίδι τῶν
 Βλαχερνῶν. Ἐπετέλει οὖν ἐκείσε
 τὴν παννουχίδα, καὶ πάλιν ὑπέστρε-
 φεν ἐν τοῖς Κύρου, ἔνθα καὶ τὸ
 χάρισμα τῆς συντάξεως τῶν κοντα-
 κίων ἔλαβεν, ἐπιφανείσης αὐτῷ τῆς
 ὑπεραγίας Θεοτόκου κατ' ὄναρ καὶ
 τόμον χάρτου ἐπιδούσης καὶ κελευ-
 σάσης αὐτὸν καταφαγεῖν. Ἐδοξεν
 οὖν ἀνοῖξαι τὸ στόμα καὶ καταπιεῖν
 τὸν χάρτην· ἦν δὲ ἑορτὴ τῶν Χρισ-
 τουγέννων. Καὶ εὐθέως ἔξυπνος γε-
 νόμενος, ἀναβὰς ἐν τῷ ἄμβωνι, ἤρ-
 ξατο ψάλλειν· " Ἡ παρθένος σήμε-
 ρον τὸν ὑπερούσιον τίκτει ". Καὶ
 ποιήσας καὶ τῶν λοιπῶν ἑορτῶν τὰ
 κοντάκια, ἀλλὰ δὴ καὶ τῶν ἐπισή-
 μων ἀγίων, ὥς εἶναι τὸ πλῆθος τῶν
 ὑπ' αὐτοῦ γενομένων κοντακίων ὑπὲρ
 τὰ χίλια, ἐν εἰρήνῃ ἐτελειώθη.

2 τῆς ante Συρίας om. Athe-
 niensis editio

Une similitude du même genre s'observe entre le texte du synaxaire de Sirmond (S)⁴⁰, qui est du Xe siècle, et celui qu'a publié jadis A. Papadopoulos-Kérameus⁴¹ d'après le cod. 40 de la Bibliothèque Patriarcale de Jérusalem (J), du Xe-XIe siècle. D'autre part, N. Tomadakis a publié récemment un extrait des Ménées transmises par un manuscrit de Patmos, le *Patm.* 261 (XIe s.)⁴²; nous avons constaté que ce texte est, à très peu de chose près, le même que celui du synaxaire de Sirmond. Nous en indiquons les variantes sous la colonne de gauche.

Synaxaire de Sirmond

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τοῦ ὁ-
σίου Ῥωμανοῦ τοῦ μελφδοῦ καὶ
ποιητοῦ τῶν κοντακίων, ὃς ὤρ-
μητο ἐκ Συρίας τῆς Ἑμεσηνῶν
5 πόλεως, διάκονος γενόμενος
τῆς ἐν Βηρυτῶν ἀγίας τοῦ θεοῦ
ἐκκλησίας τῆς λεγομένης Ἀνα-
στάσεως. Καταλαβὼν δὲ τὴν
Κωνσταντινούπολιν ἐν τοῖς
10 χρόνοις Ἀναστασίου τοῦ βασι-
λέως, κατέμενεν ἐν τῷ ναῷ τῆς
ὑπεραγίας Θεοτόκου τῷ ἐν τοῖς
Κύρου, ἐν ᾧ καὶ τὸ χάρισμα
τῆς συντάξεως τῶν κοντακίων
15 ἔλαβεν, ἐπιφανείσης αὐτῷ τῆς
ἀγίας Θεοτόκου κατ' ὄναρ κατὰ
τὴν ἐσπέραν τῆς Χριστοῦ γεν-
νήσεως καὶ τόμον χάρτου ἐπι-
δόουσης καὶ κελευσάσης αὐτὸν

2 μελφδοῦ καὶ om. *Patm.* 261||
15-16 τῆς ἀγίας Θ. κατ' ὄναρ:
κατ' ὄναρ τῆς ὑπεραγίας Θ.
Patm. 261.

Synaxaire de Jérusalem

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου Ῥωма-
νοῦ τοῦ ποιητοῦ καὶ μελφδοῦ τῶν
κοντακίων· ὥρμητο δὲ ἐκ Συρίας
τῆς Μισηανῶν πόλεως, διάκονος
γενόμενος τῆς ἐν Βηρυτῶν ἀγίας
τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας τῆς λεγομένης
Ἀναστάσεως. Καταλαβὼν δὲ τὴν
Κωνσταντινούπολιν ἐν τοῖς χρόνοις
Ἀναστασίου τοῦ βασιλέως, ἐκαθέσ-
θη ἐν τῷ ναῷ τῆς ὑπεραγίας Θεο-
τόκου ἐν τοῖς Κύρου, ἔνθα καὶ τὸ
χάρισμα τῆς συντάξεως τῶν κοντα-
κίων ἔλαβεν, ἐπιφανείσης αὐτῷ τῆς
ἀγίας Θεοτόκου ὄναρ καὶ τόμον
..χάρτινον ἐπιδόουσης αὐτῷ καὶ κε-
λευσάσης τοῦτον καταφαγεῖν. Ἀ-
νανήψας οὖν ἀπῆρξατο· " Ἐ παρ-
θένος σήμερον τὸν ὑπέρουσιον
τίκτει ". Ἐκθέμενος ἐφεξῆς καὶ

4 Μισηανῶν ed.: Μισσηανῶν cod.||
5 Βηρυτῶν ed.: Βηρυτῶν cod.|| 15-16
κελευσάσης ed.: κελεύσας cod.

Synaxaire de Sirmond

καταφαγεῖν· οὐ μετὰ τὴν κατά-
 ποσιν εὐθὺς ἔξυπνος γενόμε-
 νος, ἀναβὰς ἐν τῷ ἄμβωνι ἤρξα-
 το ἐκφωνεῖν καὶ λίαν ἐμμελῶς
 5 ψάλλειν· " Ἡ παρθένος σήμερον
 τὸν ὑπερούσιον τίκτει ". " Ἐκ-
 τοτε οὖν ὑπηγόρευσεν εἰς τὰς
 δεσποτικὰς ἑορτὰς καὶ εἰς μνή-
 μας διαφόρων ἁγίων κοντάκια
 10 τὸν ἀριθμὸν περὶ τὰ χίλια, ὧν
 τὰ πολλὰ ἐν τοῖς Κύρου ἰδιο-
 χείρως ὑπ' αὐτοῦ ἐκτεθέντα ἀπό-
 κεινται. Ἐτελειώθη δὲ ἐν εἰ-
 ρῇ καὶ ἐτάφη ἐν τῇ αὐτῇ
 15 ἐκκλησίᾳ, ἔνθα καὶ τελεῖται
 ἡ αὐτοῦ σύναξις.

5 ψάλλειν: ψάλλειν τὸ Patm. 261

Synaxaire de Jérusalem

τῶν λοιπῶν ἑορτῶν καὶ διαφόρους
 ἁγίους ἀνυμνήσας, ὥς εἶναι τὸν
 ἀριθμὸν τῶν ποιηθέντων ὑπ' αὐτοῦ
 κοντακίων περίπου τὰ χίλια, ὧν
 τὰ πολλὰ ἐν τοῖς Κύρου ἰδιο-
 χείρως ὑπ' αὐτοῦ τεθέντα ἀπόκειν-
 ται. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ μνήμη
 ἐν τῇ αὐτῇ τῆς ἁγίας ἀειπαρθέ-
 νου Θεοτόκου ναῷ ἐν τοῖς Κύρου.

Ce qui distingue surtout les deux groupes, c'est que le premier (BM) est le seul à mentionner l'église des Blachernes, alors que d'autre part le second seul (SJ) mentionne l'église de la Résurrection à Beyrouth, la synaxe de saint Romanos à l'église de Kyros et l'existence dans cette même église d'une copie de ses ouvrages faite par le mélode lui-même. Voici ce qu'on peut tirer de l'ensemble de ces textes.

Romanos, ὄσιος (BSJ) ou ἅγιος (M), était un Syrien (BMSJ) originaire d'Emèse (MSJ), qui devint diacre à Béryte (BMSJ), où il était attaché à l'église de la Résurrection (SJ). De là il passa à Constantinople (BMSJ) au temps de l'empereur Anastase (BMSJ), et il y exerça son ministère à l'église de la Mère de Dieu située dans le quartier de Kyros (BMSJ). Il y vécut avec beaucoup de piété (BM), et avait en particulière dévotion la Vierge des Blachernes, dans le sanctuaire de laquelle il allait volontiers prier, notamment quand il y avait un office de nuit,

une παννυχίς (BM). Cependant c'est à l'église du quartier de Kyros qu'il reçut le don poétique (BMSJ). Une nuit, la Vierge lui apparut en songe et lui donna un livre en lui ordonnant de l'avalier (BMSJ); il lui sembla, en effet, qu'il ouvrait la bouche et qu'il avalait le volume (BM); cela se passait pendant la nuit de Noël (BMS). Aussitôt (BMS) il se réveilla (BMSJ) et, après avoir rendu grâces à Dieu (B), il monta à l'ambon et commença à chanter son hymne de la Nativité: " Aujourd'hui la Vierge met au monde le Suprasubstantiel " (BMSJ). Ce talent miraculeusement acquis ne le quitta plus, et Romanos écrivit encore bien d'autres kontakia pour d'autres fêtes (B), voire pour toutes les autres fêtes de l'année (MSJ), notamment pour celles du Christ (S), ainsi que pour différents saints (MSJ), les plus importants (M). Au total, il en composa un millier (BSJ) ou même plus de mille (M); on peut en voir la plus grande partie écrite de sa propre main à l'église où il fut diacre (SJ). Il mourut (BMS) et fut enterré dans cette même église du quartier de Kyros (S), où l'on célèbre sa synaxe (SJ).

Les deux groupes ne diffèrent entre eux que par des détails relativement peu importants, et présentent les mêmes lacunes: en particulier, ils ne nous disent pas sous quel Anastase Romanos s'est établi dans la capitale, ni ce que fut sa carrière ecclésiastique après ce brillant début, et notamment s'il quitta jamais l'église du quartier de Kyros. Les quatre textes dépendent évidemment d'un même archétype qui est, soit une Vie perdue de Romanos, soit plutôt un court abrégé de cette Vie. Entre cet archétype et nos textes, il faut supposer l'existence de deux extraits légèrement différents qui sont à l'origine, l'un du groupe BM, l'autre du groupe SJ; Agaprios, s'il n'a pas tout simplement utilisé le texte des Ménées, s'est peut-être servi d'un troisième extrait apparenté à BM.

Il est possible que les extraits auxquels remontent les deux groupes soient assez anciens. On a remarqué en effet que les quatre textes omettent de préciser l'identité de l'Anastase dont le règne vit les débuts de Romanos à Constantinople, et l'on

sait que cette lacune a fait couler des flots d'encre, et que tour à tour le VI^e et le VII^e siècle ont pu prétendre à l'honneur d'avoir été le siècle de Romanos. En faveur du VI^e siècle, le simple bon sens offrait un argument que seul Krumbacher a avancé dans la notice consacrée à Romanos de sa Geschichte der byzantinischen Litteratur: si les textes actuellement conservés ne nous donnent pas cette précision, c'est peut-être que les textes perdus, à commencer par la Vie dont ils dérivent tous, ne la contenaient pas non plus. Cela n'aurait rien d'étonnant si cette Vie a été écrite à une époque où l'on ne connaissait qu'un Anastase, et où par conséquent il ne pouvait y avoir de confusion sur l'identité de l'empereur: dans cette hypothèse, non seulement la Vie aurait été rédigée avant 713, année où Artémios fut couronné sous le nom d'Anastase II, mais il se peut que les deux abrégés d'où procèdent nos deux groupes en aient eux-mêmes été tirés avant cette date, de sorte que les abrégiateurs n'ont pu avoir l'idée d'ajouter la précision qui manque dans tous les synaxaires.

On a pu constater que les deux représentants du groupe II (S et J) sont très proches l'un de l'autre: J est seulement un peu plus abrégé, puisqu'il ne donne ni la date du miracle ni l'indication du lieu où Romanos était enterré. A. Papadopoulos-Kerameus croyait distinguer deux lacunes dans son texte, l'une après 'Αναστράσεως, l'autre après ἑορτῶν. La comparaison avec les trois autres textes ne lui donne raison que sur le second point. Il propose d'ajouter οἴκους καὶ κοντάκια pour rétablir la clarté de la syntaxe, et aussi pour justifier le chiffre très suspect de mille poèmes, qui deviendraient ainsi mille strophes. Mais les autres témoins ont simplement le mot κοντάκια aux passages correspondants, et il n'y a aucune raison de supposer que J en contenait davantage.

Entre le texte du Ménologe Basilien (B) et celui des Menées (M), on relève deux différences légères, mais non complètement dépourvues de signification. B attribue au mélode " environ mille " poèmes; M renchérit et parle de " plus de mille ", en mentionnant, outre l'hymne de la Nativité, des kontakia sur

toutes les autres fêtes de l'année, alors que B - plus modeste sur ce point aussi - ne parle que " d'autres fêtes " et ne cite pas de kontakia sur les saints. Le ὑπὲρ τὰ χίλια ne se trouve que dans M, il peut être une faute de copie ou un enjolivement du rédacteur; mais la mention de toutes les fêtes de l'année et des saints chantés par Romanos est commune à M et au groupe II. Il est donc possible que la relation entre M et le prototype du groupe I soit moins directe qu'entre ce prototype et B, et qu'il y ait eu dans le premier cas un intermédiaire influencé par la tradition du groupe II. Avec le temps, les faux au nom de Romanos se sont multipliés, et d'autre part la mutilation systématique des vieux hymnes a fait disparaître les acrostiches et rendu anonymes les fragments qui subsistaient. Des rares pièces dont on respecta le texte, le plus grand nombre portait le nom de Romanos; il est naturel, puisque c'était presque le seul mélode dont la signature apparût encore dans les kontakia, qu'on ait fini par lui attribuer tous les kontakia de l'année - du moins ceux du cycle de la Nativité et du cycle pascal - et qu'on ait corrigé en ce sens les textes liturgiques qui faisaient mention de son oeuvre. M nous paraît donc résulter d'un état de la tradition plus tardif que B.

Ces petites différences de détail à l'intérieur de chaque groupe n'empêchent pas que l'originalité de l'un et de l'autre soit évidente; elle tient à la mention des églises qui ont joué un rôle dans la vie de Romanos.

Le groupe I n'indique pas le titre de l'église de Béryste, qui en revanche est donné par les textes du groupe II. La signification de cette lacune du groupe I nous échappe. Le même groupe mentionne deux fois l'église de la Théotokos située dans le quartier de Kyros, pour dire que le mélode y fut attaché lors de son arrivée dans la capitale et qu'il y reçut le charisme poétique; puis il n'y revient plus jusqu'à la fin des deux récits. En revanche, il ne manque pas de signaler le goût qu'avait Romanos pour l'église des Blachernes, et les deux rédacteurs insistent en somme, par la disposition de leur récit, que la

l'avantage que le saint reçut de la Vierge fut la récompense de cette dévotion. Dans le groupe II, c'est l'inverse. Il n'est pas question des Blachernes, mais on cite une troisième fois la Θεότοκος ἐν τοῖς Κύρῳ, pour préciser que Romanos y est enterré, qu'on y célèbre son office et qu'on y garde son oeuvre autographe.

On peut se demander si cette curieuse variante n'est pas l'écho de quelque rivalité de paroisses ou de monastères. Chacune des deux églises avait sa renommée, sa Vierge miraculeuse, ses légendes¹³; toutes deux étaient anciennes et remontaient au Ve siècle, celle des Blachernes au début du règne de Marcien (entre 450 et 453), celle de Kyros au règne de Théodose II (408-450), sous lequel Kyros fut préfet de la ville et du prétoire, avant de tomber en disgrâce et de mourir évêque de Kottyaion ou peut-être de Smyrne. Sur l'icône de la Vierge Kyriotissa, Nicéphore Callistos Xanthopoulos, dans le passage cité par A. Kapa-dopoulos-Kérameus dont nous avons fait état plus haut¹⁴, rapporte une légende dont, à dire vrai, rien ne garantit l'ancienneté: l'icône était primitivement fixée à un arbre dont la croissance cessa par la cachée à tous les yeux. Elle se manifesta alors par une lumière éblouissante qui permit de la retrouver, et ce fut pour lui donner un abri que l'on construisit l'église aux frais de Kyros; elle aurait même été le premier sanctuaire de Constantinople consacré à la Mère de Dieu. Ce dernier détail surtout atteste la vénération ou on devait la tenir. Nous ignorons si, en fait, l'icône existait déjà du temps de Romanos, car nous n'avons sur elle que des témoignages beaucoup plus tardifs; peu nous importe d'ailleurs, puisque nos synaxaires n'en font pas mention. Nous savons en tout cas qu'elle était très populaire. C'est devant elle que la mère de Michel Psellos allait prier pour obtenir que son fils devînt un savant, et Psellos reconnaissant lui a dédié une épigramme¹⁵; c'est elle qui apparut en songe à un certain Mavropoulos pour l'avertir du danger que courait l'empereur Manuel Comnène quand celui-ci engagea la campagne de 1176, où il fut vaincu à Myrioképhalon¹⁶.

Cependant, quelle qu'ait pu être la renommée de la Théotokos ἐν τοῖς Κύρῳ, elle n'a jamais égalé, tant s'en faut, celle de la Théotokos des Blachernes. L'une est une église de quartier, l'autre un sanctuaire national, et la Vierge qu'on y vénère joue le rôle d'une divinité paliaade pourvue même de son palladium, l'habit apporté de Palestine par Léon I en 473. Elle est mêlée à la vie populaire comme à la vie officielle de Constantinople, et ses interventions sont fréquentes dans les vies des saints byzantins⁴⁷. Il est naturel qu'on ait cherché à lui attribuer au moins indirectement le miracle si connu qui inaugura la carrière de Romanos; mais on se heurtait à une tradition solidement établie en faveur de la Vierge de Kyros, dont l'église avait l'avantage de conserver le tombeau du saint, et aussi d'être contiguë à un monastère dont les moines veillaient à ne pas laisser annexer par d'autres leur principale célébrité. On ne prétendra du reste pas que l'assiduité du saint à l'église des Blachernes soit de pure invention: ce détail a pu figurer dans sa Vie perdue pour illustrer sa dévotion particulière envers la Vierge. Dans ce cas, l'extrait qui a servi de source commune à nos quatre textes devait contenir, aussi bien que la mention obligée de l'église ἐν τοῖς Κύρῳ, celle de la Vierge des Blachernes. Laquelle de ces deux mentions a disparu la première dans les extraits tirés de ce premier abrégé? On ne saurait le dire; mais on peut sans invraisemblance imputer la disparition du passage relatif aux Blachernes à l'inconnu qui a utilisé et adapté un de ces extraits pour l'insérer dans l'office du saint qu'on célébrait à la Théotokos ἐν τοῖς Κύρῳ - peut-être un moine du couvent du même nom. On remarquera que la mention de la synaxe ne figure ni dans les textes du groupe BM, où sont nommés les Blachernes, ni même dans le Typikon de Constantinople, ce qui est contraire à l'usage: ne pourrait-on voir là l'effet d'une représaille? En tout cas, le texte en quelque sorte officiel, le plus répandu, celui des Ménées, qui a sans doute servi de base aux enjolivements ultérieurs de la légende, a gardé la mention des Blachernes; il ne peut donc

guère provenir directement de l'office de saint Romanos tel qu'on le célébrait à l'origine dans l'église de Kyros.

C'est maintenant cet office que nous devons examiner, pour le cas où il s'y trouverait quelque renseignement à ajouter au peu que nous savons sur l'époque et le milieu où vécut Romanos.

2. SOURCES: L'OFFICE DE SAINT ROMANOS.

La date choisie pour célébrer la mémoire de Romanos est le 1er octobre dans l'Eglise grecque; lorsque les Arméniens l'empruntèrent au calendrier byzantin, probablement au IXe siècle, ils inscrivirent la fête au 9 octobre, on ne sait pourquoi, mais ils la célèbrent le second samedi après l'Exaltation de la Croix, à la suite de la translation des reliques de saint Georges à Lydda et de saint Adaucte¹⁸. Chez les Grecs, Romanos vient toujours aussi en second lieu, après saint Ananie de Damas¹⁹.

La collection des textes liturgiques propres à saint Romanos est assez riche. Ces textes se partagent en trois séries:

1. Un fragment anonyme de kontakion, connu d'abord seulement par le kontakarion de Moscou²⁰, qui contient un prooimion sur le rythme Χειρόγραφον et une strophe sur l'hirmos correspondant Τύχωνον, l'un et l'autre édités par Pitra²¹. Le même texte s'est retrouvé dans le kontakarion de Vatopédi²² avec des variantes assez considérables dans le prooimion, et plus récemment dans un exemplaire des Ménées de Patmos, dont le texte est proche de celui de Vatopédi²³. Enfin l'un des kontakaria de Lavra, D²⁴, a livré deux autres strophes qui ont été publiées séparément par P. Maas²⁵, et rééditées par N. Tomadakis²⁶. Trompés par la ressemblance des trois premiers kôla, les éditeurs ne se sont pas aperçus que le prooimion de D n'est pas le même que celui des trois autres témoins; c'est, d'après le lemme, un idiomèle. On a donc conservé au total deux prooimia et trois strophes de cette remarquable pièce, qui n'a pas été recueillie dans les Ménées, où le kontakion commun aux deux canons est celui de saint Ananie.
2. Un canon du 2e mode plagal, de huit odes (l'ode manquante est comme d'habitude la seconde), accompagné de son kathisma, des deux stiques précédant le synaxaire et de son exapostilarion²⁷, et formant avec les tropaires propres de vêpres - trois stichères, le doxastikon et l'apolytikion²⁸ - l'office courant de saint Romanos tel qu'on le trouve dans les Ménées imprimés, où il est combiné avec l'office de saint Ananie²⁹. L'ensemble

paraît composite: les Ménéées ne nomment pas l'auteur du canon, mais la série des théotokia³⁰ qui suivent chacune des odes forme en acrostiche le mot ΕΠΙΦΑΝΙΥ, qui peut désigner soit l'auteur du canon, soit seulement celui des théotokia si ces pièces sont d'une autre main, ce qui est bien difficile à discerner. Nous ne savons pas qui est cet Epiphane, dont Pitra fait un Stoudite³⁴, et S. Pétridès un moine du couvent de Callistratos à Constantinople, qui écrivait au début du IXe siècle³². Pour le doxastikon, Πρώτη καλῶν ἀπαρχή, nous avons un nom, ou plus précisément deux: Germanos, relevé par Pitra dans un manuscrit de Moscou³³ et plus récemment par S. Eustratiadis dans un exemplaire de Vatopédi³⁴, et Anatolios, livré par un manuscrit de Lavra³⁵. Cette attribution à Anatolios, dont le nom revient si souvent dans les livres liturgiques et qui est d'ailleurs complètement inconnu, peut être arbitraire³⁶. Le nom de Germanos a été porté par au moins quatre poètes ecclésiastiques, dont le plus célèbre est le patriarche de Constantinople Germain I (715-730), déposé par l'empereur iconoclaste Léon III. L'identification, proposée par Pitra et jugée impossible aussi longtemps que l'opinion commune plaçait au VIIIe siècle la carrière de Romanos, n'a rien d'in vraisemblable, mais elle ne s'impose pas. Si quelque autre témoignage venait la confirmer, elle serait le plus ancien indice d'un culte de saint Romanos.

3. Un autre office bien moins connu, transmis par un manuscrit du XIIIe siècle, le Sabbaiticus 73, à la Bibliothèque patriarcale de Jérusalem; c'est un exemplaire des Ménéées. Cet office a été publié par S. Pétridès³⁷. Le canon, de huit odes et comme le précédent dépourvu de kontakion, est donné dans le manuscrit comme l'oeuvre d'un Théophane. Nous en connaissons quatre aussi qui furent hymnographes, et dont le plus connu et le plus fécond de beaucoup est l'archevêque de Nicée mort en 845³⁸; c'est sa main que croit, non sans vraisemblance, reconnaître S. Pétridès. Il est aussi l'auteur des théotokia, puisque ceux-ci sont englobés dans l'acrostiche qui réunit tous les tropaires en formant, comme il est fréquent, un trimètre iambique: 'Ρωμανὸν ὕμ-

νῶ τῆς μελωδίας λύραν. Canon et théotokia se chantent sur le 1er mode authentique, ce qui d'après Pétrides, pourrait être une allusion au titre du saint, car ce mode était qualifié de μελωδός par les musiciens byzantins. Cette pièce, nettement plus courte que la précédente, a aussi une plus grande valeur littéraire.

Il a paru commode de donner ici le texte entier de l'unique fragment de kontakion que nous ayons conservé à la louange de saint Romanos, car il n'est actuellement accessible qu'en deux tronçons édités dans deux publications différentes, dont une, les Analecta Sacra de Pitra, est difficile à trouver; l'un des deux prooimion, celui de D, est même inédit. En outre, F. Maas ne connaissait le texte de D que par une copie envoyée de Lavra, qui présentait une petite lacune à la strophe 3³⁹, et il ignorait celui de A.

HYMNE à saint Romanos le Mélode, 1er octobre.

MODE: 2e authentique (AD) ou 2e plagal (M) ⁴⁰

HIRMOS: prooimion I: idiomèle

prooimion II: πρὸς· Χειρόγραφον εἰκόνα

strophes: πρὸς· Τάχυνον.

ACROSTICHE: ΤΟΥ...

MSS: A f° 18^v-19^h (pr. II et str. 1)
 D f° 12^v-13^h (pr. I et str. 1-3)
 M f° 25^{h-v} (pr. II et str. 1)
 R f° 224^h (pr. II et str. 1) ⁴¹

LEMMES: Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ῥωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ τῶν κονδ(ακίων) κονδ(άκιον), ἥχ(ος) β', πρὸς· Χειρόγραφον εἰκόνα (en tête de la strophe: Τάχυνον ὁ οἰκτιρῶν) A. Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ κονδ(άκιον) τοῦ ἁγίου Ῥωμανοῦ τοῦ ποιητοῦ, ἥχ(ος) β', ἰδιόμελον D. Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ κονδάκιον τοῦ ἁγίου τοῦ μελωδοῦ, ἥχ(ος) πλ(άγιος) β', πρὸς· Χειρόγραφον M. Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ῥωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ, πρὸς· Χειρόγραφον εἰκόνα R.

θάλασσαν δογμάτων τὴν οἰκουμένην
 ἐπλήρωσας, καὶ σάλπιγξ ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ
 ἀνεδείχθης, ἄγιε·
 ταῖς σαῖς εὐχαῖς ἐξάλειψον τὸ ἀνόμημα ἡμῶν, ἵνα λέγωμεν·
 5 " Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει
 τὴν θεῖαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεωρρήτορος; "

D

θαλάσσας διδαγμάτων τὴν οἰκουμένην
 ἐπλήρωσας, ὡς σάλπιγξ τῆς ἐκκλησίας
 τοῦ θεοῦ ἡμῶν· ἀναδέδειξαι ὡς ἀστήρ φαινότατος·
 τῇ γνώσει δὲ Χριστοῦ τὰ μεγάλεϊα
 5 τρανῶς διαγορεύων ἐπολιτεύσω.
 Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει
 τὴν θεῖαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεωρρήτορος;

AMR

1¹ sic A: θαλάσσης διδαγμάτων R θάλασσαν (θαλάσσης corr. Pitra) τῶν
 δογμάτων MPitra||1² τῇ οἰκουμένῃ MRPitra||2¹-3¹ ἐπλήρωσας καὶ σάλπιγξ·
 εὐλαὸς ὥφθης· ἐκκλησίαις (τῶν ἐκκλησιῶν conj. Pitra) MPitra||3² ἀναδέδει-
 ξαι MPitra: ἐξέλαμψας AR||4¹ γνώσει: γλώσῃ MPitra||6-7 τὸ ἀσίγητον στόμα
 κτησάμενος nec plura R.

Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει
 τὴν θεῖαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεωρρήτορος;
 "Ἦνθησε γὰρ ὡς φοῖνιξ ὁ δίκαιος ἐν τῇ κόσμῳ
 γλυκάσματα μελῳδίας ἀκορέστως ἐσθιόμενα·
 5 ὑπὸ τὴν γλῶσσαν τούτου, καθὼς φησι τὸ γράμμα,
 μέλι καὶ γάλα ἐβλυσεν τῶν γραφῶν τὰ ἐδέσματα,
 καὶ πᾶσι παρέσχε πλουσίως τὰ διδάγματα
 τοῖς πεινῶσιν ὡς βρώματα καλά,

α'

PROOIMION I. De la mer des dogmes tu as rempli l'univers, ~~et~~ tu t'es manifesté comme la trompette des Eglises de Dieu, ô saint. Par tes prières efface notre iniquité, afin que nous disions: " Qui célébrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu ? "

PROOIMION II. De la mer des enseignements tu as rempli l'univers, car tu es la trompette des Eglises de notre Dieu⁴², tu t'es manifesté comme un astre éclatant. Employer ta science à expliquer clairement les hauts faits du Christ, ce fut là ta vie . Qui célébrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?

1. Qui célébrera d'une bouche infatigable ~~l'enseignement~~ l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu? Car le juste, comme un palmier, a fait fleurir dans le monde les douceurs de la mélodie⁴³, dont on mange sans se rassasier. Sous sa langue, comme dit le saint écrit, ont jailli les aliments des Ecritures, lait et miel⁴⁴, et à tous les affamés il a donné à profusion ses enseignements comme une bonne nourriture, ayant

1, 3: Ps. 91, 13

1, 5-6: Cant. 4, 11

ἀνέκλειπτον ἔχων τῆς χάριτος τὴν τράπεζαν·
 10 οὐ γὰρ σῶμα, ἀλλὰ πνεῦμα διέτρεφεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα.
 Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει
 τοῦ/ τὴν θεϊαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ/θεορρήτορος;

AD MR

3¹ ἦνθισεν Pitra||4¹ γλυκύσματα D|| 4² ἐστιώμενα R ἐσθιόμενος A||5¹ γλῶτ-
 ταν MPitra||7¹ παρέχει LPitra||8² καλά:καλῶν MPitra||11-12 τὸ ἀσίγητον
 στόμα nec plura R.

Ὁλος τούτου ὑπῆρχεν ἔμψυχος βίβλος <ὁ βίος> [β']
 καὶ πᾶσιν πρὸ τοῦ γνωσθῆναι τῷ Κυρίῳ πεφανέρωτο.
 Γένος μὲν ἐξ Ἑβραίων, τὸν νοῦν δὲ εἶχεν ἑδραῖον·
 οὐ γέγονεν Φαρισαῖος, ἀλλὰ σκευὸς δοκιμώτατον
 5 ἐν τῷ κρυπτῷ ταμείῳ, ταῖς τῶν πιστῶν καρδίαις
 καὶ ἀναγινωσκόμενος καὶ ἐπιγινωσκόμενος·
 οὐ γέγονεν Σαῦλος τὸν σάλον προσφερόμενος,
 ἀλλὰ Παῦλος γαλήνης ὁδηγός,
 αὐτὸν ἀναπαύων ἐν πᾶσιν τοῖς διδάγμασι·
 10 ὥφθη μέγας στηριγμὸς καὶ θεμέλιος τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα.
 Τίς ἀσίγητον<στόμα κτησάμενος εὐφημήσει
 τὴν θεϊαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος>;

D

1¹ ὁ βίος suppl. Maass V,
 1¹ Ὁλος Tom.: Ὁλος DPitra||9 post ἀναπαύων interpunct Tom.

Ὑψωσεν ἡ ἀξία τῆς ἐπιγείου στρατείας [γ']
 τὸν ὑψηλὸν τῇ καρδίᾳ <υ υ - υ υ υ - υ υ>
 †ἰδεῖ† πτέρυγας ἔσχεν ὑψῶσαι τοῦ/τον εἰς ὕψος

la table de la grâce qui ne peut pas faire défaut; car ce n'est pas le corps, mais l'âme, que ses préceptes nourrissaient. Qui célébrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?

2. Sa vie tout entière fut un livre vivant⁴⁵, et avant d'être connue de tous elle était à découvert devant le Seigneur. Il était hébreu de race, mais ferme d'esprit⁴⁶. Ce ne fut pas un Pharisien, mais un objet très précieux dans un trésor secret⁴⁷, que les cœurs des fidèles lisent et reconnaissent tout ensemble⁴⁸. Il ne fut pas Saül qui apporte la tempête, mais Paul, maître de sérénité,⁴⁹ qui l'apaise par tous ses enseignements; ses préceptes se sont révélés un appui et une fondation solides. Qui célébrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?

3. Le rang qu'il avait dans l'armée terrestre éleva l'homme au cœur élevé < . . > (Il?) eut des ailes pour l'élever à

2. 2: cf. II Cor. 5, 11

3. 9: Matth. 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25

τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων τῶν ὑμνούντων τὸν ὑψηλόθρονον·
 5 τὸ πυραυγὲς γὰρ σχῆμα τοῦ ἐρυθροῦ χιτῶνος
 καὶ τὸ τῆς ῥάβδου εὐθετον βασιλεῦσιν ἐγνώρισεν·
 ἐνταῦθα μὲν φόβῳ καὶ τρόμφῳ ὑπετίθετο
 τῇ ψυχῇ τῇ αὐτοῦ παραινῶν·
 " Ψυχὴ μου, ἀπόδος· τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι· "
 10 ἀκριβῶς δὲ τὰ θεοῦ διεφύλαξεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα.
 Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος <εὐφημήσει·
 τὴν θεϊαν διδασκαλίαν ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος>;

D

3¹ ἴδει sic D: εἰ δὲ corr. Maas ἤδη fortasse corrig. || 4² redundat una
 syllaba ὑψίθρονον conj. Maas || 5¹ σχῆμα add.: σκίμα D || 6² βασιλεῦσιν:
 βασιλεύειν haud recte Tom. || 7² καὶ τρόμφῳ om. Maas || 8¹ deest una syllaba ||
 9² τὰ corr. Maas Tom.: τοῦ D || 10² τὰ θεοῦ Tom.: τοῦ θεοῦ D τῷ θεῷ conj.
 Maas.

Schéma métrique des strophes:

-υυ υυ-υ / υ-υυ υυ-υ
 υ-υυ υυ-υ / υυ-υ υυ-υυ
 -υυ υυ-υ / υ-υυ υυ-υ
 υ-υυ υυ-υ / υυ-υ υυ-υυ

 5 υυυ- υ-υ / υ-υυ υ-υ
 υυυ- υ-υυ / υυ-υ υ-υυ

 υ-υ υ-υ / υ-υυ υ-υυ
 υυ-υ / υ-υ υυ-
 υ-υ υ-υ / υ-υυ υ-υυ
 10 υυ-υ / υυ-υ υ-υυ / υυ-υ υ-υυ

 | -υυ υυ-υ / υ-υυ υυ-υ
 υυ-υ υυ-υ / υυ-υ υυ-υυ |

la hauteur des anges incorporels qui chantent celui dont le trône est là-haut⁵⁰ ; car il fit connaître aux rois l'aspect flamboyant de la tunique rouge et l'utilité du bâton. Ici-bas, il était soumis à la crainte et au tremblement⁵¹, exhortant son âme: " Mon âme, rends à César ce qui est à César ". Mais ses préceptes gardaient avec exactitude ce qui est à Dieu⁵². Qui célébrera d'une bouche infatigable⁵³ l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?

3, 9: Matth. 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25

Schéma métrique du prooimion I:

-uu u-u / uuu-u
 u-uu u-u / uuu- uu-
 u-uu -uu
 uuu- u-uu / uu-u uu- / uu-uu
 5 | -uu uu-u / u-uu uu-u
 u-uu uu-u / uu-u uu-uu |

Schéma métrique du prooimion II:

u-uu u-u / uuu-u
 u-uu u-u / uuu-u
 uu-uu / uu-uu / uu- / uu-uu
 u-u uu- / uuu-u
 5 u-u uu-u / uuu-u⁵⁴
 | -uu uu-u / u-uu uu-u
 u-uu uu-u / uu-u uu-uu |

Il est dommage que cet hymne soit réduit à si peu de chose et transmis en si mauvais état, car le peu que nous en avons conservé est plus riche en renseignements sur Romanos que le texte entier des deux canons. Il est difficile d'en préciser la date, mais plusieurs éléments formels sont des indices d'ancienneté relative: le rythme, qui est celui de l'hymne des Trois enfants dans la fournaise, est rare, et à notre connaissance n'a fourni que dix prosomoia ou semi-idiomèles existant encore dans les kontakaria⁵⁵; il y a deux prooïmia différents, dont un idiomèle; le début de la strophe 1 reprend le texte du refrain, comme dans l'hymne de Romanos, par un raffinement de virtuosité que n'ont pas tenté de renouveler les auteurs des autres prosomoia. D'autre part, l'altération du texte suppose une longue transmission, et le style trahit une haute époque, car il est fort soigné, avec des effets de rime et des jeux de mots qui rappellent la manière de Romanos lui-même, et tranche sur la monotonie ou la gaucherie de la grande majorité des kontakia hagiographiques.

On pourrait sans doute contester que le prooïmion I soit vraiment un idiomèle: le texte de ses trois premiers kôla, en effet, est à peu près le même que celui des mêmes kôla du prosomoion, et en reproduisent par conséquent le rythme, qui est celui du prooïmion de Romanos Χειρόγραφον. Son rédacteur pourrait donc être un copiste qui, disposant seulement d'un texte incomplet du prooïmion II, aura comblé maladroitement la lacune sans se soucier du modèle métrique. Cependant cette coïncidence des mètres ne nous autorise pas à nier l'originalité de celui du prooïmion I. Nous connaissons d'autres exemples de prooïmia différents qui ont en commun le mètre de leurs premiers kôla. C'est le cas, entre autres, des deux prooïmia du 1er hymne de la Résurrection, de Romanos: Εἰ καὶ ἐν τάφῳ et Καταλαβοῦσαι, pour les quatre premiers kôla, soit 24 syllabes⁵⁶. La ressemblance des deux textes, qui n'est pas unique, elle non plus⁵⁷, peut s'expliquer - si du moins il en est besoin - par le manque d'imagination du rédacteur, plus tardif, du prooïmion II: ayant consta-

té la ressemblance métrique du prooimion I et du prooimion Χειρόγραφον, qui est celui de l'idiomèle, il en aura profité pour refaire à peu de frais un second prooimion sur l'hirmos qui accompagne normalement les strophes Τάχυνον, comme c'est le cas dans tous les autres prosomoia.⁵⁷ Cette réfection nous est parvenue en deux versions quelque peu différentes, celle de A α et celle de M, dont chacune a ses mérites. Si nous avons préféré en général la première, c'est que le vers 3¹ y est conforme au mètre de l'idiomèle Χειρόγραφον, qui est: uu-uu (ἐδοξάσθητε), alors que dans tous les autres prosomoia le kōlon a la forme: uu-u, qui est celle du texte de M (ἐκκλησίαις, maladroitement corrigé par Pitra en τῶν ἐκκλησιῶν). La rédaction de A α pourrait donc être la plus ancienne.

Le contenu du kontakion sera examiné plus loin; mais nous devons signaler que le texte de la strophe 3, qui a particulièrement souffert, n'a pas toujours été interprété avec exactitude. L'idée générale semble être le double contraste entre le rang social du poète et son humilité, entre son élévation morale, son autorité de prédicateur, et son loyalisme envers le pouvoir établi. Le kōlon 2¹ manque, et le suivant débute par un mot inintelligible, ἰδεῖ, sans accent. Comme, dans l'idiomèle, la première syllabe de ce kōlon 3¹ est toujours accentuée, sauf dans deux strophes, on pourrait écrire ἤδη en opposant les ailes, attribut ordinaire des anges, à la nature terrestre du mélode, et rétablir ainsi le texte des vv. 2-3:

τὸν ὑψηλὸν τῇ καρδίᾳ <ὃς ἐν γῇ πολιτευόμενος>
 ἤδη πτέρυγας ἔσχεν...

"...l'homme au coeur élevé qui, alors qu'il vivait encore sur terre, eut dès ce temps-là des ailes..." Mais ἰδεῖ peut aussi bien être un vestige du kōlon 2², et d'autre part l'emploi de τοῦτον est peu élégant si le mot désigne la même personne que le sujet du verbe principal, ἔσχεν. Il nous paraît que ce n'est pas le saint lui-même, mais son coeur, mentionné au v. 2¹, qui avait des ailes; il faut donc peut-être corriger ἰδεῖ en ἡ δὲ qui renverrait à καρδίᾳ, et l'on peut imaginer pour le v. 2²

quelque chose comme: καὶ τῷ πνεύματι μετάρσιον.

On peut aussi hésiter sur le sens des vv. 5-6, qui sont métriquement corrects. N. Tomadakis y voit une allusion à la " pourpre " et au " sceptre " à la hauteur desquels Romanos se serait élevé, - mais il ne traduit pas⁵⁵. G. Cammelli comprend: " Conobbe la fiammante dignità del purpureo chitone e quella dello scettro che si addice al rei⁶⁰", ce qui laisse γὰρ inexpliqué et suppose une double détermination de εὐθετον, dont la traduction un peu libre dissimule la lourdeur. S'agit-il bien dans ces vers des attributs royaux ? Le mot ἐρυθρός - dont πορφυροῦς, remarquons-le au passage, est l'équivalent rythmique et aurait donc pu être utilisé par Romanos - désigne un rouge vif qui n'est pas celui de la pourpre⁶¹; dans la Bible, dont l'auteur de notre hymne est manifestement nourri, il n'est employé que comme épithète de θάλασσα, pour désigner la mer rouge, excepté dans l'oracle bien connu d'Isaïe qui présente Yahvé sous l'aspect du vendangeur d'Edom:

" Quel est-il, celui-là qui arrive d'Edom - et le rouge (ἐρύθη-
" μα) de ses vêtements vient de Bosor - si beau dans sa robe,
" plein de force ? - C'est moi qui annonce la justice et le
" jugement de salut. - Pourquoi tes vêtements rouges (ἐρυθρά)
" et tes habits qui ont l'air de sortir du pressoir⁶² ? ... "

On sait que, pour l'exégèse grecque, cette allégorie s'applique au triomphe de Dieu sur les pécheurs, et particulièrement sur les oppresseurs du juste⁶³. Les deux vers en question ne sont-ils pas une allusion à ce passage ? S'il en est bien ainsi, le poète aura voulu dire que Romanos a enseigné aux rois, non pas la dignité de leur pourpre et de leur sceptre - car ils n'ont pas besoin de lui pour la connaître -, mais le caractère redoutable de la colère divine, symbolisée par le vêtement rouge. Quant au ῥάβδος, c'est bien plus que le signe, inoffensif en lui-même, de l'autorité royale; c'est la " verge de fer " (Ps. 2, 9)⁶⁴ avec laquelle Dieu fait paître les nations et " visite les péchés " de son peuple (Ps. 88, 32). Il semble donc bien que l'auteur de l'hymne ait voulu évoquer ce qu'il considé-

rait comme un des mérites les plus éclatants de Romanos: le courage de rappeler aux souverains, comme Bossuet, que celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires leur donnait quelquefois de grandes et terribles leçons. Il s'empresse d'ajouter que le saint n'en fut pas moins un sujet loyal.

Sur ce second point, il n'y a pas de doute; P. Maas a montré, en particulier, que l'enseignement théologique de Romanos coïncidait, parfois jusque dans les termes, avec les préoccupations religieuses de Justinien, au point de paraître répondre à des directives officielles⁶⁵. En revanche, que Romanos ait été à l'occasion l'Ambroise ou le Jean Chrysostome des empereurs sous lesquels il a vécu, cela n'apparaît pas trop dans les ouvrages qu'il nous a laissés.⁶⁶ Il nous reste cependant de lui une pièce de circonstance qui contient des allusions à des faits politiques: c'est l'hymne sur la sédition Nika (Sur le tremblement de terre et l'incendie). En raison de son caractère pénitentiel, il a pu trouver place dans les kontakaria, soit à un jour quelconque du carême, soit dans les παρακλητικά sans date, sous le titre: "kontakion de pénitence chanté à tout tremblement de terre et incendie⁶⁷"; mais il peut fort bien n'avoir pas été le seul de son espèce. L'auteur y développe l'idée que même les fléaux et les calamités naturelles sont des indices de la miséricorde de Dieu, qui cherche à amener à la pénitence son peuple rebelle. Dans les strophes où il fait allusion aux massacres qui ont ensanglanté la ville, il laisse percer une certaine compassion à l'égard des victimes, et même, à travers les réticences que lui impose son loyalisme, comme le remarque P. Maas⁶⁸, un blâme discret pour les auteurs de la répression: "Tout le monde sait ce qui se passa alors, et dont le souvenir tient à bon droit votre esprit et votre pensée captifs, et rend aussi ma langue plus timide à en faire le récit⁶⁹". Dans les strophes 18-19 où il met en scène les souverains, avec une mention particulière pour Théodora⁷⁰, il s'applique à les représenter, non en justiciers puissants et triomphants, mais en suppliants dont la cause se confond avec celle de la cité elle-même et qui, parce

qu'ils se sont abaissés devant Dieu, devront leur victoire à leur foi humble et confiante, comme David affrontant Goliath. On sait que le récit de Procope prête à Théodora une attitude sensiblement moins pieuse et plus énergique⁷¹. De plus il n'est pas impossible que, chez le chantage officiel de la théologie impériale, ces strophes embarrassées aient passé pour une preuve d'indépendance, surtout si notre auteur écrivait en un siècle où l'on pouvait déplorer la servilité du clergé, ou d'une partie du clergé, envers un pouvoir civil indûment fourvoyé dans le domaine religieux: par exemple sous Constant II (641-668), en pleine crise monothélite, ou - moins probablement, car l'époque nous paraît trop tardive - au siècle suivant, sous un empereur iconoclaste.

On cherche en vain dans les deux canons le moindre détail que nous ne connaissions déjà par les synaxaires, qui furent très probablement la seule source de leurs auteurs⁷². Le canon des Ménées n'est que la répétition continuelle, sous diverses formes, mais toujours dans le même style amphigourique et vague, d'un éloge à peu près invariable. Romanos est loué à la fois pour son chant harmonieux et pour sa saine doctrine; il est la " lyre du Saint Esprit", comme Ephrem, la " cithare ", la " flûte ", le " rossignol ", la " cigale " de l'Eglise. Mais l'accent est mis aussi, et fortement, sur la valeur dogmatique et spirituelle de ses ouvrages: le mélode est le réceptacle (ode 4), le temple (ode 5) du Saint Esprit, qui a dressé en lui sa tente (ode 4) et l'a embelli de sa propre beauté (ode 1), il est une lampe éclatante, une occasion de salut (doxastikon), un pain nourrissant (ode 5), une colonne céleste (ode 6). Parmi les allusions à ses thèmes favoris, on relève naturellement la nativité du Christ (ode 3), la louange de la Vierge et de " tous les saints " (exapostilarion), la " divine économie " (ib.), c'est-à-dire l'activité rédemptrice du Christ sur la terre, mais aussi la consubstantialité du Père et du Fils, la polémique contre les hérétiques (kathisma), qui nous apparaissent aujourd'hui

comme des aspects secondaires, ou du moins peu originaux, de son génie. Ses ouvrages sont désignés en des thèmes qui pourraient porter à croire qu'il n'écrivit pas uniquement des hymnes rythmés, mais aussi des sermons (ταῖς σοφαῖς ὁμιλίαις, ode 3, trop. 3) et des récits (διηγήμασι τοῖς σοῖς, ode 4, trop. 2), si nous ne savions que ces appellations peuvent s'appliquer, comme le remarque Litra⁷³, à la plupart de ses kontakia.

Sur la vie de Romanos, l'auteur ne nous donne qu'un détail qui peut présenter un certain intérêt, l'affirmation que le saint a suivi le Christ " dès sa jeunesse " (ἀπὸ νεότητος, ode 1, trop. 2), ce qui peut indiquer qu'il est né dans le christianisme, dire contrairement à ce que semble l'auteur du kontakion, ou tout au moins qu'il s'est converti très jeune; de même, le début du second tropaire de la 6e ode: " tu as fait dépérir en toi les appétits de la chair (σαρκὸς κατεμάραντας τὰς ὀρέξεις) ", peut signifier qu'il ne se maria jamais. Mais ce sont probablement là des formules passe-partout sous la plume d'un poète qui croyait peut-être que Romanos avait été moine, comme en semble témoigner le titre du canon où le saint est qualifié d'ὁσιος. En somme, il est rare que, même dans un canon, nous en apprenions si peu.

U L'autre canon, celui de S. Pétrides, est bien plus riche en détails biographiques, mais ils ne sont malheureusement pas inédits. Voici l'essentiel de ce que l'on peut en tirer:

1. Romanos a été diacre, et même un excellent diacre (ἄριστος διάκονος, ode 6, 1), et un prédicateur sacré, ἱεροκῆρυξ, évidemment en tant qu'auteur de kontakia.
2. Il a été aussi ὑμνολόγος et ὑμνογράφος (ode 7, 3).
3. Depuis son enfance, παιδόθεν, il a étudié les Ecritures (ode 1, 1; ode 4, 2), et il les connaissait fort bien quand il arriva à Constantinople où devait s'exercer son talent (ode 4, 2).
4. Il y a vécu en mortifiant sa chair et en méprisant tout ce qui est basement terrestre et transitoire, τὰ χαίριζηλα καὶ βρευτά (ode 7, 2).
5. Il a fréquenté assidûment les " églises de la Vierge " et reçu de celle-ci des faveurs qui récompensèrent sa dévotion (ode 1,

μλ

théotokion). Peut-être a-t-il quelque peu hésité avant de se fixer dans une église déterminée: οὐκ ἔδωκας ὕπνον ὀφθαλμοῖς, οὐ νυσταγμὸν βλεφάροις σου, ἕως οὗ εὖρης τόπον τὸ σκήνωμα τῶν σῶν ἀρρήτων λόγων ἐπάξιον, ῥωμανέ δοίδιμε, ἐκκλησίας ἔρεισμα, ὀρθοδόξου λατρείας ὑπέρμαχε (ode 2, 2). Mais sans doute ne faut-il pas trop pousser cette allusion au Ps. 131.

6. Il a composé des ouvrages qui joignent la beauté poétique à la solidité de l'enseignement, ce que résume l'expression : ῥωματικὴ διδασκαλία (ode 5, 1). Il a surtout chanté la Trinité, fermant la bouche aux hérétiques qui niaient son unité ou les trois hypostases (ode 1, 3); mais aussi la double nature du Christ (ode 2, théotokion) et sa Nativité (ode 4, 3).

7. Enfin, une strophe (ode 9, 2) rassemble tous les sujets hagiographiques traités par le poète: la Vierge, les archanges, saint Jean-Baptiste, les apôtres, prophètes, martyrs, moines, hiérarques⁷⁴. " S'il faut prendre ces paroles à la lettre, remarque S. Pédrîdès, il faudra en conclure que nous ne possédons qu'une partie de l'oeuvre de Romanos, ce qui n'étonnera personne⁷⁵. " Sans doute, encore ne faut-il pas s'imaginer que, à l'époque où fut composé ce canon, des faux au nom de Romanos ne pouvaient pas encore circuler. Au reste, ce qui subsiste des ouvrages portant la signature, authentique ou non, de Romanos correspond à peu près à cette liste: nous avons un hymne sur la Nativité de la Vierge et un autre sur l'Annonciation, un autre sur saint ^{Gabriel} ~~Michaël~~, deux sur saint Jean-Baptiste, dont l'un célèbre sa nativité et l'autre - seul authentique - sa décollation, d'autres sur le collègue apostolique, sur saint Pierre, sur saint Jean le Théologien, sur saint Philippe, sur le prophète Elie, sur la mission de Jonas à Ninive, sur divers martyrs comme saint Georges, saint Démétrios, les martyrs de Sébaste, les Anargyres, etc. Les ὁσίοι sont représentés par Syméon Stylite; les "hiérarques", par saint Basile, saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Nicolas. Ce qui nous étonnerait plutôt, c'est la brièveté de la liste donnée par l'auteur du canon, et non son étendue. Ni les synaxaires, ni les acolouthies ne font mention des meilleurs ouvrages de Roma-

nos en dehors de l'hymne de la Nativité qui fait pour ainsi dire partie de sa biographie, et les compositions hagiographiques si souvent insipides qui portent abusivement son nom semblent avoir laissé un souvenir plus durable que l'admirable série des cantiques de la Passion et de la Résurrection, et tous ceux que le mélode a consacrés à l'Ancien Testament ou aux paraboles. Il semble que Romanos ait été aussi mal compris par ceux-là même qui l'ont canonisé, qu'il a été rapidement oublié par la suite.

Avec ce canon se termine l'examen des textes liturgiques relatifs à Romanos. Et, si maigres que soient les renseignements qu'ils nous donnent sur sa vie, il nous faudra nous en contenter. Car ni l'oeuvre de Romanos lui-même, ni les témoignages que peuvent nous procurer les autres sources littéraires ne nous apporteront d'autres précisions, si ce n'est une seule, d'une certaine importance, il est vrai: la délimitation des dates extrêmes entre lesquelles a pu vivre le mélode.

3. AU TEMPS DE L'EMPEREUR ANASTASE.

La source commune à nos différents synaxaires plaçait le commencement de la carrière constantinopolitaine de Romanos ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Ἀναστασίου. Or deux empereurs du nom d'Anastase ont régné à Byzance, le premier de 491 à 518, le second de 713 à 716. Auquel des deux convient-il de rapporter les débuts du poète ? Tel est le sujet de la controverse qui a commencé avec Pitra et a fourni l'occasion des plus importantes études sur Romanos jusqu'en 1905-1906, années qui ont vu résoudre définitivement la question. Elle n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique, et il suffira ici de la résumer en quelques lignes. Mais on remarquera que son importance allait bien au-delà d'une simple question de dates: c'est toute la chronologie du genre qui était en jeu, puisque la carrière de Romanos représentait à la fois l'apogée de l'histoire du kontakion et l'un des rares points de repère précis qu'elle pouvait offrir à cette époque. Si l'on excepte l'Acathiste - auquel, de toute façon, on attribuait traditionnellement une date trop basse d'au moins un siècle -, le kontakion n'était guère connu, avant la redécouverte de Romanos, que par d'infimes fragments. Comme ceux-ci apparaissaient toujours liés au canon dans les livres liturgiques, la question était de savoir si l'on pouvait ou non établir un rapport étroit entre les auteurs de kontakia et les poètes des canons, et les rassembler aux mêmes époques. Or le genre du canon n'est pas antérieur au VII^e siècle, et son âge d'or se situe aux VIII^e-IX^e. Si donc les Bollandistes, indifférents à ces questions littéraires, s'étaient tout naturellement décidés pour Anastase I^{er}, il n'est pas étonnant en revanche que de bons connaisseurs de la poésie ecclésiastique grecque comme W. Christ et M. Paranikas aient cherché à rapprocher Romanos de l'époque du Damscène et de Cosmas et aient opté dans leur Anthologia graeca carminum christianorum pour Anastase II, ne pouvant admettre que l'hymnographie byzantine eût atteint dès le VI^e siècle un si haut degré de développement⁷⁷. Bouvy était sensible

à des arguments du même ordre, bien que, rejetant bizarrement le témoignage des synaxaires, il préférât à l'un et à l'autre Anastase le règne de Constantin IV (668-685)⁷⁸. Au contraire, Fitra, guidé par son flair autant que par des vues plus exactes sur l'hymnographie byzantine, se prononçait pour Anastase I^{er}.

La découverte des manuscrits de Patmos permit de renouveler la question en essayant de dater certains poèmes d'après les allusions qu'on y trouvait à des faits contemporains - allusions malheureusement rares et voilées. Le passage qui fit couler le plus d'encre fut le vers bien connu du 1er hymne des Dix vierges,⁸⁰ str. 17: ἰδοὺ Ἀσσύριοι καὶ πρὸ αὐτῶν Ἰσμηλίται ἡχμαλώτευσαν ἡμᾶς.

Ces Assyriens étaient-ils les Abbassides de Bagdad, qu'avaient précédés les Ismaélites, c'est-à-dire les Ommeyyades de Damas, comme le pensait Gelzer⁸¹? Ou bien " Assyriens " signifiait-il " Perses ", et " Ismaélites " " Sarrasins ", selon l'hypothèse de De Boor⁸²? Dans le premier cas, le poète aurait écrit après 750, date de la chute des Ommeyyades; dans le second, il pouvait faire allusion à la campagne de Chosroès en Syrie et au sac d'Antioche en 540. Les deux hypothèses eurent leurs partisans: S. Vailhé⁸³ soutint celle de Gelzer, P. van den Ven⁸⁴ le réfuta. Krumbacher flotta de l'un à l'autre et changea plusieurs fois d'opinion⁸⁵. La question fut tranchée à la fois par P. Maas et par A. Papadopoulos-Kérameus, qui apportèrent chacun un témoignage décisif, l'un intérieur, l'autre extérieur à l'oeuvre ~~de l'hymne~~ du mélode.

Grâce à son maître Krumbacher, Maas put avoir connaissance de celles des pièces qui, transmises uniquement par le kontakion de Patmos, étaient encore inédites. Dans un article très dense, qui reste la base obligatoire de toute étude biographique sur *Romanos*: Die Chronologie der Hymnen des Romanos⁸⁶, il établit que l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie⁸⁷ ne décrivait pas autre chose que la sédition Nika, dont on a parlé plus haut, avec les catastrophes naturelles qui la précédèrent (str. 13), l'incendie de la Grande-Eglise et de la ville

(str. 14), les angoisses du couple impérial menacé par l'émeute (str. 18), la cruauté de la répression (str. 19), la reconstruction des quartiers détruits et de Sainte-Sophie (str. 22-23), toutes allusions qui permettaient de dater la pièce avec une précision inhabituelle. D'autre part, les rapprochements que F. Maas faisait entre les passages des hymnes où l'auteur s'essaie à dogmatiser et ce que nous savons des controverses religieuses à l'époque de Justinien, montraient que Romanos s'était constitué, spontanément ou sur ordre, le propagandiste de la politique de l'empereur en ce domaine; d'autres passages, assez nombreux - par exemple dans l'hymne de la Pentecôte, str. 17 -, où le mélode se déchaîne contre les " Hellènes ", les derniers tenants du paganisme, n'avaient de sens que s'ils dataient du règne de Justinien, qui persécuta et convertit de force les païens de son empire, et non du VIII^e siècle. En revanche, F. Maas ne relevait rien dans l'oeuvre de Romanos qu'on pût rapporter à la controverse sur la double volonté du Christ ou sur le culte des images.

Trois ans après l'article de Maas, en 1909, A. Papadopoulos-Kérameus publiait le texte grec des Miracles de saint Artémios, qui n'étaient connus jusqu'alors que dans une version slavonne incomplète³². En 1893 déjà, V. Vasilievskij³³ avait ~~noté~~ signalé dans le texte slavon un passage où il était question d'un jeune homme qui vivait au temps d'Héraclius et qui " chantait des vers du saint philosophe Romanos ". Mais, comme l'avait remarqué Krumbacher³⁰, on ne pourrait en faire état que quand on serait sûr qu'il ne s'agissait pas d'une addition tardive propre à la version slavonne; or les témoins grecs recensés jusqu'alors ne contenaient que des séries de miracles tronquées où ne figurait pas le récit en question. En 1904, dans son catalogue des manuscrits hagiographiques de Messine, H. Delehaye³¹ décrivit un ménologe daté de 1308 qui contenait une série de 45 miracles dans le texte grec, alors que la version slavonne n'en connaissait que 34. Ce précieux témoin a servi de base à l'édition Papadopoulos-Kérameus, où le passage intéressant Romanos se

trouve au début du miracle 18, le premier d'une seconde série de récits qui diffère de celle des dix-sept précédents par une narration beaucoup plus détaillée et vivante, plus riche en dialogues, où l'on croit sentir l'écho de témoignages directs: Τὶς προσκατεῶν τῇ παννυχίδι τοῦ Προδρόμου ἐκ νέας ἡλικίας, ψάλλων τὰ στίχη τοῦ ἐν ἁγίοις ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ μέχρι τοῦ νῦν, οὗτος ἐν τοῖς χρόνοις τῆς βασιλείας Ῥακλείου...

L'homme en question, qui vit encore au moment où écrit le rédacteur, c'est-à-dire probablement sous Constantin I^{er}, est un membre de la confrérie de pieux laïcs chargée d'organiser et d' " animer ", comme on dit aujourd'hui, la veillée (παννυχίς) hebdomadaire en l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxia; il y fait office de chantre et il est spécialisé, semble-t-il, dans le chant des kontakia; Nous sommes, de toute évidence, à une époque où le kontakion, bien distinct du reste de l'office, est encore psalmodié en son entier, pour l'édification du public; ce n'est pas encore un produit purement livresque de la littérature monastique. Ces trois lignes suffisaient à prouver, non seulement que Romanos avait vécu sous le premier Anastase, mais aussi que, un siècle environ après sa mort, ses hymnes étaient encore d'un usage courant et que lui-même était déjà compté parmi les saints. C'est à cette même époque que nous attribuerions volontiers le kontakion écrit en son honneur.

La manière dont Romanos est désigné dans ce texte est remarquable: τοῦ ἐν ἁγίοις ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ, comme si ταπεινός était un titre particulier au saint. On sait que les deux tiers des hymnes sûrement authentiques qui nous soient parvenus de lui ont ταπεινοῦ dans l'acrostiche, alors que pour les autres kontakia, complets ou non, dont l'acrostiche est encore reconnaissable (sans compter, bien entendu, les faux au nom de Romanos), la proportion tombe de 2/3 à 1/9. Il est possible que Romanos ait été le premier à accoler cet adjectif à son nom dans ses acrostiches, ou du moins qu'à Constantinople on ait cru qu'il en était ainsi, parce qu'on ne connaissait guère ou pas du tout les

ouvrages de ses prédécesseurs, du moins les ouvrages signés. De fait, les rares pièces certainement antérieures à Romanos: l'Acathiste, le ᾠδὴν Ἀδάμ, l'hymne sur Adam et Eve, Caïn et Abel, sont anonymes et leur acrostiche ne contient donc pas le mot ταπεινοῦ. Il figure, en revanche, dans celui de l'Hymne funèbre d'Anastase; mais, même si l'on admet qu'Anastase est antérieur à Romanos et non son contemporain, rien ne prouve qu'il était de Constantinople et que son oeuvre y était connue avant celle de Romanos.

L'article de P. Maas et la publication des Miracles de saint Artémios ont clos définitivement une polémique qui avait sa seule raison d'être dans le fait que l'on ne connaissait pas le texte de tous les hymnes⁹³. Le seul élément nouveau apporté depuis lors l'a été par P. Maas lui-même, qui a reconnu dans un fragment de papyrus publié en 1939 et datant du VI^e siècle, quelques kôla de l'hymne sur les Trois enfants dans la fournaise⁹⁴. Les plus récents éditeurs de Romanos, G. Cammelli, E. Mioni, N. Tomadakis, C. A. Trypanis, n'ont rien ajouté et ne pouvaient rien ajouter, à moins de solliciter les textes une fois de plus. C'est que, si les poèmes de Romanos qu'ils ont publiés reflétaient bien quelques-uns des grands événements et des grands problèmes de son époque, ils ne laissent rien apercevoir de ce que fut sa vie personnelle. Son nom (grâce aux acrostiches), son talent et le témoignage de son humilité, du moins dans la mesure où ce n'est pas là un thème stéréotypé, un lieu commun exigé par les lois du genre: voilà tout ce que nous trouvons de lui-même dans son oeuvre.

4. LA CARRIERE DE ROMANOS.

Nous savons donc que Romanos est né à Emèse, en Phénicie Libanensis. A quelle date ? Les synaxaires ne nous donnent que celle de son installation à Constantinople, et encore à vingt-sept ans près, entre 491 et 518, et si en principe il avait alors vingt-cinq ans, âge requis pour le diaconat, ce qui le ferait naître au plus tard entre 466 et 493, nous n'avons aucune raison d'affirmer qu'il était au début de sa carrière. Au contraire, on peut croire que son séjour à Béryte, où il était déjà diacre, a dû se prolonger plusieurs années pour laisser un souvenir durable.

Nous disposons d'autre indications chronologiques fournies par le texte des hymnes, mais elles sont maigres et imprécises. Deux de ces hymnes semblent cependant nous autoriser à prolonger l'activité littéraire de leur auteur jusqu'au milieu du VI^e siècle. L'un d'eux est celui-là même qui a fourni matière à la controverse touchant les Assyriens et les Ismaélites, le 1^{er} hymne des Dix vierges³⁵, poème sur la fin du monde, dont P. Maas a noté l'accent pessimiste. Le mélode énumère les catastrophes qui se multiplient autour de lui et paraissent indiquer l'imminence des derniers temps: guerres (str. 3, 4, 9, 17), épidémies (str. 4), tremblements de terre surtout (str. 3, 4, 7, 9, 11), dont la crainte l'obsède tout particulièrement. P. Maas³⁶ fait état d'un passage de la strophe 3 où il semble que Romanos évoque un recul de la mer provoqué par un séisme. Or le fait est signalé à deux reprises par les historiens: lors du tremblement de terre du 9 juillet 551, qui intéressa la Palestine et la Syrie, la mer se retira d'un mille³⁷, et de deux le 15 août 554, pendant un tremblement de terre qui fut ressenti notamment à Constantinople et à Alexandrie³⁸, et qui dura quarante jours. A vrai dire, ce texte a été avec raison jugé corrompu par ses éditeurs, et, une fois rétabli, il n'est plus tout à fait aussi probant qu'il semblait au premier abord. Il se présente ainsi dans l'édition d'Oxford, qui reproduit fidèlement le témoin

unique:

- 3 ἀπειλαὶ ἐπαχθεῖς καὶ σεισμοὶ συνεχεῖς
 4 συνετάραξεν γῆν μετὰ τῶν ἐν αὐτῇ
 5 καὶ ἐφυγάδευσαν καὶ τῶν πολέμων (καὶ ἀνέμων πολλοὶ
 conj. Maas)
 6 κτύποι ἐπάλληλοι καὶ τὴν θάλασσαν.

Le mètre est aussi tourmenté que la syntaxe, puisqu'en principe il s'agit de deux distiques semblables dont la forme est:

υυ- υυ- / υυ- υυ-
 υυυ-υ υυυ-υυ

D'autre part, F. Maas a dû s'étonner, et non sans raison, de ce que les vacarmes des guerres aient pu mettre la mer en fuite; mais la correction qu'il propose a l'inconvénient d'être fort violente sans améliorer beaucoup la vraisemblance. En fait, il n'y a rien à corriger, sinon l'ordre des kôla: le texte n'a été que brouillé par l'erreur d'un copiste qui a inséré le vers 4 au milieu du vers 6. Il suffit donc, pour rétablir à la fois le mètre, le sens et la syntaxe, d'ordonner ainsi les quatre vers:

- 3 ἀπειλαὶ ἐπαχθεῖς καὶ σεισμοὶ συνεχεῖς
 4 καὶ τῶν πολέμων κτύποι ἐπάλληλοι
 5 συνετάραξαν γῆν μετὰ τῶν ἐν αὐτῇ
 6 καὶ ἐφυγάδευσαν καὶ τὴν θάλασσαν.

" De graves menaces, des tremblements de terre continuels, le vacarme ininterrompu des guerres ont bouleversé la terre et tout ce qu'elle contient, et ont mis en fuite la mer elle-même⁹³. "

Cette fuite de la mer, ainsi liée, non pas aux séismes seuls, mais à l'ensemble des catastrophes de tout genre qui agitent le monde, peut être prise dans un sens moins précis que celui qui lui est donné par Maas. Ce peut être une image suggérée par le Ps. 113, 3-4, qui évoque poétiquement l'entrée des Hébreux en Chanaan: " La mer vit et s'enfuit..., les montagnes bondirent comme des bédiers¹⁰⁰. " Ce que la mer a vu et verra encore à la fin des temps, c'est le bouleversement de la guerre précédant l'établissement du règne de Dieu, jadis en Chanaan, demain sur le monde entier.

Même si l'on tient à ce qu'il y ait dans ce passage autre chose qu'une réminiscence de caractère typologique, il reste toujours possible que Romanos fasse allusion à un mouvement de la mer - fréquent dans les tremblements de terre côtiers - que n'auraient pas noté les chroniqueurs. On peut s'étonner, en effet, que dans les années 551-554 Romanos parle de " guerres continuelles ", alors que la guerre ne sévissait plus guère que dans la lointaine Italie. Les alentours de 540, année où commença une nouvelle guerre perse inaugurée par l'invasion de la Syrie et le sac d'Antioche, conviendraient bien mieux au ton de cet hymne, et d'autant mieux que les catastrophes naturelles ne manquent pas durant cette période: en 542, les chroniqueurs signalent successivement une grave épidémie à Constantinople et un tremblement de terre qui ruine en grand nombre maisons, églises et courtines des remparts (16 août)¹⁰¹. L'année suivante (6 septembre 543), un violent séisme secoue l'empire entier et détruit la moitié de Cyzique; un peu plus tard, les côtes de Thrace sont dévastées par un raz-de-marée¹⁰².

Quelle que soit la date réelle du 1er hymne des Dix vierges, il semble bien en tout cas que Romanos vivait encore en 551. La seconde des pièces dont on peut faire état, le 4e hymne de la Résurrection¹⁰³, a dû en effet être composé peu après 551, puisque, comme l'a montré F. Maas¹⁰⁴, certaines de ses strophes s'inspirent visiblement de l'ὁμολογία πίστεως publiée cette année-là par Justinien. On peut donc attribuer avec certitude au mélode un séjour d'au moins trente-trois ans dans la capitale, soit au total un minimum de soixante ans de vie, et très probablement davantage.

Son origine syrienne, attestée par les synaxaires, est confirmée, comme le remarque Maas, par la rareté du nom de Romanos - qui est celui d'un martyr célèbre supplicié à Antioche sous Dioclétien¹⁰⁵ - hors de la Syrie et au-delà de l'époque de Justinien¹⁰⁶. Son ascendance juive, en revanche, n'est connue que par le kontakion. N. Tomadakis¹⁰⁷ suppose que l'auteur de cet hymne, habitant très loin de la Syrie, peut-être même en Occident,

s'imaginait que tous les habitants de la Syrie et de la Palestine étaient des Hébreux, et qu'il se conformait en somme par ignorance à l'usage byzantin - suivi, on l'a vu, par Romanos lui-même - ~~de~~ d'affubler les peuples non grecs de vieux noms bibliques ou classiques: " Hébreu " serait donc ici l'équivalent de " Syrien ". Une telle confusion paraît difficilement admissible: nous ne connaissons pas de cas où les Byzantins aient qualifié d' " Hébreux " des peuples ou des individus qui ne suivaient pas la loi de Moïse. C'est qu'il s'agit ici de distinctions, non plus ethniques, mais religieuses, et qu'en ce domaine l'imprécision est beaucoup moins permise, à Byzance comme ailleurs.

Si N. Tomadakis rejette le témoignage de l'auteur du kontakion, c'est parce qu'il paraît en désaccord avec celui des canons, qui représentent le saint comme disciple du Christ et assidu à l'étude des Ecritures dès son enfance¹⁰⁸. Mais quelle que soit la valeur de cette affirmation, il n'y a rien dans le kontakion qui la contredise: non seulement on ne trouve dans ces trois strophes aucune allusion à une conversion, mais au contraire le mélode, après avoir dit que Romanos était " de race hébraïque ", ajoute qu'avant d'être Paul, il n'avait pas été Saül, que sa vie fut " tout entière " exemplaire, qu' " avant d'être connue des hommes " elle plaisait déjà à Dieu. Il faut donc beaucoup de bonne volonté pour tirer de ce texte, avec P. Maas et G. Cammelli, que Romanos fut baptisé " en connaissance de cause¹⁰⁹ ", et même à un certain âge¹¹⁰. P. Maas a relevé dans l'hymne Aux nouveaux baptisés¹¹¹ un passage où le poète s'adresse à un néophyte, reconnaissant avec une liberté qui lui fait honneur que celui-ci a peut-être été contraint par les lois en vigueur à recevoir le baptême. Mais il est peu probable que le poète fasse allusion à son cas personnel: il s'agit sans doute d'un néophyte venu du paganisme, car la législation justinienne n'a jamais imposé le baptême aux Juifs. Les deux motifs qui auraient pu contraindre à la conversion la famille de Romanos: les lois d'exception et la pression de l'opinion publique, existent dès le règne de Théodose II¹¹², et c'est probablement dans la

génération qui a précédé immédiatement le poète qu'il faut situer le passage au christianisme.

Nous ignorons si Romanos connaissait l'hébreu. La Bible dont il se sert est celle de son public constantinopolitain, la version grecque des Septante¹⁴³. F. Maas et C. A. Trypanis ont souligné le grand nombre des sémitismes qui caractérise sa langue¹⁴⁴, et la particularité métrique qui affecte - assez rarement d'ailleurs - les noms propres hébreux et laisse supposer qu'il les prononçait à la manière hébraïque: on trouve chez lui, comptant pour deux syllabes, 'Αβραάμ, 'Ιακώβ, 'Ισαάκ, 'Ιησοῦς, 'Ιωσήφ, Μαρίας, etc.; pour trois syllabes, Βενιαμίν, 'Ιαείρου, 'Ιεζάβελ, 'Ιωακείμ, etc. pour quatre syllabes, 'Ιερεμίας, 'Ισκαριώτου. Mais, de son étude sur la langue de Romanos, K. Mitsakis¹⁴⁵ a conclu, avec raison, semble-t-il, que cette marque sémitisante devait être ramenée à des proportions assez modestes: il s'agit en général de " biblismes " qui viennent de la Septante et qui se retrouvent dans la langue des Pères. Leur fréquence effectivement remarquable peut s'expliquer par la grande familiarité du mélode avec la Bible, dont son style comme sa pensée sont profondément imprégnés. Quant à la scansion " hébraïque " des noms propres, elle ne lui est pas particulière: C. A. Trypanis lui-même l'a relevée dans des kontakia anciens, notamment dans celui de Kyriakos¹⁴⁶, et elle pourrait être commune aux mélodes syriens.

Romanos avait-il directement accès, d'autre part, à la culture syriaque ? La réponse à cette question dépend d'une étude attentive de ses sources littéraires. Le fait qu'il soit originaire d'Emèse ne prouve évidemment rien à lui seul. Nous avons par la Vie de saint Syméon Salos, de Léontios de Néapolis¹⁴⁷, des renseignements précis sur la vie à Emèse au temps de Justinien; il y est question à plusieurs reprises de la Σύρα διάλεκτος, notamment à propos de deux paysans, dont l'un, un chef de village (πρωτοκομότης), emploie cette langue devant Syméon en croyant n'être pas compris - à tort, car Syméon, né à Edesse, parle couramment le syriaque; l'autre est un simple χωρικός, dont

le saint a barbouillé de moutarde les yeux malades et qui, enragé de douleur (ἀπὸ πονίας), se met à jurer en syriaque. Une troisième anecdote met en scène une sorcière de la ville, de pauvre et humble condition, à laquelle Syméon propose de composer un phylactère tout-puissant contre le mauvais oeil; le prétendu phylactère est en réalité une imprécation, rédigée en syriaque - évidemment pour n'être pas comprise de la femme - et grâce à laquelle celle-ci sera désormais impuissante à détourner les hommes de Dieu par sa magie. Il apparaît donc que si, dans la campagne environnante, on parlait le syriaque, à Emèse même cette langue était beaucoup moins répandue, même parmi les petites gens.

Nous n'avons aucun renseignement sur les circonstances dans lesquelles Romanos s'est installé à Béryte, mais ce n'est sûrement pas un hasard s'il a choisi de servir l'Eglise dans le centre intellectuel le plus renommé de la Syrie. Béryte, alors en pleine gloire, mais déjà proche de la décadence due aux séismes qui devaient la dévaster en 529 et en 555, devait sa réputation à son école de droit, où Tribonien enseignait peut-être au temps de Romanos, où affluaient les étudiants de toute l'Asie grecque et même d'Egypte. L'animation qu'ils entretenaient dans la ville n'était pas seulement faite de studieuse activité: d'après Zacharie le Scholastique, biographe de Sévère d'Antioche dont il fut le compagnon d'études à Béryte vers 487, " les spectacles honteux, les courses de chevaux, et le théâtre, et ceux où l'on voit des bêtes opposées à de pauvres malheureux ", s'offraient à qui voulait se distraire¹¹⁸. D'autre part, les magiciens et les sorcières fourmillaient, s'infiltrant même dans le milieu universitaire où les païens étaient du reste fort nombreux; Zacharie s'étend longuement sur l'abondance des livres de magie clandestins, que lui et ses compagnons recherchaient pour en faire des autodafés¹¹⁹. Le même Zacharie mentionne l'église de l'Anastasis, où Romanos devait plus tard être diacre; c'était une église importante, semble-t-il, et proche de l'école de droit, puisque c'est là que Zacharie se hâtait d'aller prier au sortir

de ses cours. Il y réunit même un cercle d'étudiants dévots, sous la présidence du vertueux Evagrius de Samosate, et encouragea Sévère à venir avec eux tous les soirs pour entendre l'office, " pendant que les autres passent d'ordinaire leur temps à jouer aux dés, à se vautrer dans l'ivresse, à boire avec des prostituées, et même à s'avilir complètement "¹²⁰.

La Vie de Sévère nous fait entrevoir, dans une cité largement ouverte aux influences intellectuelles de l'époque, l'antagonisme d'une forte ambiance païenne et d'un courant de spiritualité chrétienne, voir d'ascétisme, ou n'est cependant pas requise une hostilité de principe à la culture profane. La question se pose de savoir quelle influence, positive ou négative, un pareil milieu a pu exercer sur Romanos, qu'il en fût issu lui-même ou qu'il l'ait seulement côtoyé. Dans quelle mesure, par exemple, le contact direct avec le paganisme a-t-il déterminé sa vocation d'apologiste ? Dans quelle mesure la culture classique a-t-elle concouru à sa formation de poète et de rhéteur ? Et tout d'abord, son établissement à Béryte n'aurait-il pas eu pour motif premier le désir de compléter cette formation par des études juridiques, au cours desquelles il aurait été, comme Sévère, touché par la grâce ? Bien que rien dans son oeuvre n'engage à soutenir une telle hypothèse, elle n'est cependant tout à fait gratuite: le kontakion à saint Romanos fait allusion au rang élevé qu'il occupait " dans l'armée terrestre ", et il est logique de supposer quelque rapport entre ce rang et un séjour dans les écoles de Béryte, d'où étaient sortis tant de hauts fonctionnaires de l'empire.

Nous ne trouvons aucun élément de réponse à ces questions dans le peu qui nous a été transmis de la biographie du mélode. Dans son oeuvre, en revanche, on discerne l'écho d'une polémique contre la culture hellénique dont Maas a publié le premier les principaux passages¹²¹. Le ton en est violent et injurieux, selon l'habitude de l'auteur, soit par tempérament, soit par calcul, en vue de plaire à son auditoire; mais si l'on compare ces morceaux à ceux où l'auteur prend à partie les hérétiques

ou les Juifs, on ne trouve pas dans ceux-ci moins de venemence que dans ceux-là. Romanos aurait été particulièrement hostile aux médecins païens, selon Maas qui cite à ce sujet deux curieuses strophes de l'hymne à saint Jean l'Evangéliste, dont voici le texte:¹²²

Σπεύσατε, φράσατε, οἱ ἐν πείρᾳ [η'
 τῆς ἱατρικῆς ὄντες,¹²³ Ἰπποκράτη εἰπὲ
 καὶ Γαληνὲ διασάφησον,
 καὶ ὑμεῖς ὅσοι σὺν τούτοις μύσται,
 5 οἱ τὴν κρεοκοπίαν εἰδότες ἄκρως,
 οἱ χειρουργεῖν καὶ τὸ φλεβοτομεῖν ἐπιτρέχοντες,
 οἱ ἐκ τῶν νοσοτριβούντων,¹²⁴ οἱ μισθοὺς τὰς ψυχὰς αὐτῶν
[αἴροντες,
 φωνῇ ἀνεγκλήτῃ εἴπατε τὸ σαφές, πῶς τοιαῦτα ἐργάζεται
 ὁ θεολόγος καὶ φίλος τοῦ Χριστοῦ.

Τὴν τῶν ἐμπλάστρων πολυπειρίαν [θ'
 καὶ πολύειδον πᾶσαν γλῶσσαν τῶν βοτανῶν
 σιδηρᾶς σμίλας, τυφλάγκιστρα
 καὶ ἐργαλεῖα πάμπολλα εἶχον
 5 τὰ φλεβοτομικά, ἐπίσης μακέλλου·
 αἰμοχαρεῖς, εἴπατε ἡμῖν πῶς ἄνευ τούτων Κηφᾶς
 καὶ ἅμα τῷ Ἰωάννῃ τὸν χαλὸν παραδόξως ἐνεύρωσαν
 μισθοῦ χωρὶς καὶ οὐχ ὥς ὑμεῖς· τῷ θεῷ δὲ ἡ δόξα δι' ὃν¹²⁵
[ταῦτα τελεῖ
 ὁ θεολόγος καὶ φίλος τοῦ Χριστοῦ.

Ces vers, d'une verve un peu facile, ont pour objet de rabaisser l'art médical en l'opposant aux miracles des saints, et plus particulièrement à celui du boiteux guéri à la belle porte du Temple par Pierre et Jean (Act. 3, 1-10). Il est possible qu'il y ait là quelque souvenir personnel, que l'auteur ait eu à subir - et à paver - quelque opération sanglante d'une de ces " coupeurs de viande " qui " trouvent leur joie dans le sang ", et qu'il ait vu de pres " les bistouris de fer, les pinces et les instruments de toute sorte servant à saigner, comme dans

une boucherie ". Mais il est bien douteux que cette brève diatribe ait une portée religieuse, et même que l'auteur ait en vue les seuls médecins païens. Au v. 7 de la str. 8, l'expression οἱ μισθοὺς τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀῖροντες, peu claire du reste, puisque αὐτῶν renvoie à un mot qui n'est pas exprimé, peut signifier que, en allant consulter des médecins païens, les fidèles commettent un péché grave et perdent leurs âmes¹¹⁶; mais ce peut être aussi une manière hyperbolique de dire que les médecins, qu'ils soient païens ou chrétiens, exigent des honoraires si élevés qu'ils condamnent leurs clients à mourir de faim¹¹⁷ et peut-être y a-t-il là un écho du vers d'Hésiode: χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται· δειλοῖσι βροτοῖσι¹¹⁸, ou plus simplement encore qu'ils manquent souvent leurs cures et, avec leurs honoraires, emportent avec eux la vie - ψυχή, le souffle vital - de leurs patients. Quoi qu'il soit du sens exact de ce vers, il serait peu prudent d'en déduire que son auteur nourrissait une animosité particulière contre la fraction païenne, encore nombreuse à cette époque, du corps médical.¹¹⁹ Et de toutes manières, ces strophes appartiennent à un hymne qui a bien peu de chances d'être un ouvrage authentique de Romanos, comme on l'indiquera au chapitre suivant.

Le second texte relatif aux médecins cité par P. Maas est authentique, lui, mais il n'est pas plus probant que le premier. Il est tiré de l'hymne à saint Pantéléimon¹²⁰. On y voit le martyr comparaître devant Maximien et lancer un défi aux prêtres païens et à " la corporation dénaturée des faux médecins " (τὸ κίβδηλον ἄθροισμα τῶν ψευδοῖατρῶν)¹²¹, dont le poète a d'ailleurs souligné au passage la cupidité; le sujet du concours est un paralytique, à qui les païens essaient de rendre la santé en " aboyant comme des chiens " et en invoquant Zeus, Artémis ou Hippocrate; mais le malade n'est guéri que par l'invocation du Christ¹²². Ce récit, manifestement inspiré de l'histoire bien connue d'Elie défiant les prêtres de Baal¹²³, n'est pas de l'invention de Romanos: elle figure déjà dans la Passion du saint¹²⁴, et le poète s'est contenté, sans doute pour être mieux compris,

contre la culture classique est un lieu commun de l'homilétique. Ainsi Jean Chrysostome, que l'on ne soupçonnera pas d'être étranger aux lettres helléniques, prend à partie dans sa IV^e homélie sur les Actes des Apôtres¹³⁹ les rhéteurs, Pythagore, Platon et ses "vaines et inutiles doctrines"¹³⁹, les philosophes "qui ont pourri à l'Académie et au Lycée"¹⁴⁰, en des termes tout aussi violents et insultants que ceux de Romanos. Et l. Maas lui-même remarque que Justinien, empereur cultivé s'il en fut, s'est permis sur le nom de Platon un jeu de mots que le mélode n'aurait pas désavoué: Πλάτωνι τῷ τὴν ἑλληνικὴν μανίαν πλατύναντι, écrit-il dans son traité contre Origène¹⁴¹. Qu'il n'y ait dans cette strophe rien qu'une suite de noms hétéroclites, pêchés au hasard dans de lointains souvenirs d'école, c'est là une opinion excessive. Romanos nous prouve qu'il connaissait au contraire le programme de l'ἐγκύκλιος παιδεία, dont il énumère symboliquement les degrés: Pythagore représente à lui seul les trois disciplines mathématiques du quadrivium, la géométrie, l'arithmétique et la musique, tandis que l'astronomie est figurée par Aratos¹⁴². Le trivium se reconnaît dans Homère - nommé ici parce qu'il est l'auteur favori des grammairiens -, Démosthène et Platon pris comme les modèles parfaits de l'orateur et du philosophe. Le tableau est sommaire, sans doute, mais non caricatural, et rien du reste ne permet de dire qu'il correspond au niveau de culture de Romanos plutôt qu'à celui de son public.

Il est vrai que l'érudition profane comme l'imitation consciente des modèles classiques sont totalement absentes de l'oeuvre de Romanos, et c'est en vain que N. Tomadakis¹⁴³ a cherché à déceler dans l'hymne sur le Sacrifice d'Abraham des réminiscences de la Médée d'Euripide. Mais ce n'est pas à ce niveau superficiel que l'influence de la vieille culture hellénique peut se reconnaître dans la plus riche personnalité littéraire que Byzance ait connue; elle est à chercher plus loin, sous le vêtement scripturaire qui seul enveloppe la pensée du poète, dans les composantes mêmes de son art auxquelles il a su l'incorporer.

C'est elle que nous retrouvons dans une utilisation des ressources de la rhétorique d'autant plus habile que les règles formelles du genre qu'il cultive contraignent le poète à une relative concision; dans une combinaison du récit et du dialogue qui n'est pas sans rappeler la tragédie attique; dans une ironie tantôt âpre, tantôt subtile, dont l'emploi fréquent et divers dans le dialogue a été trop peu remarqué; surtout, dans un art tout hellénique de la composition, dont ni la Bible, ni les poètes syriens n'ont pu fournir le modèle à Romanos.

*

* *

Les circonstances du départ de Romanos pour Constantinople sont entourées pour nous de la même obscurité que son séjour en Syrie. Il n'est pas impossible que, déjà connu à Beryte comme mélode et desireux de préserver sa liberté d'expression, il ait cherché à fuir la pression, voire la persécution à laquelle les orthodoxes furent en butte de la part des monophysites quand Sévère se fut installé, en 512, sur le trône patriarcal d'Antioche; dans ce cas, son départ serait postérieur à cette date. Mais comme rien dans son oeuvre ne trahit une opposition très violente au monophysisme ou une rancune bien tenace contre ses auteurs, on peut tout aussi bien supposer qu'il gagna la capitale dans la seule intention d'y chercher fortune, de lui-même ou appelé par quelque protecteur inconnu. En tout cas, s'il avait déjà acquis en Syrie un certain renom d'auteur, celui-ci ne paraît guère l'avoir précédé à Constantinople. Cela ressort aussi bien de la modestie de sa position dans la hiérarchie ecclésiastique de cette ville, que du récit du miracle qui forme le fond de sa courte biographie.

Qu'il y ait dans ce miracle autre chose qu'une fiction dévote, c'est bien certain, mais que signifie-t-il au juste? Marjorie Carpenter s'est efforcée naguère¹⁴⁴ de montrer qu'il faut y voir l'invention d'un critique littéraire de Byzance, qui aurait

trouvé ce moyen ingénieux de présenter au public " a theory of the subtle and pervasive influence of past experience and reading on a writer's inspiration "; le τόμος χάρτου avalé par le poète symboliserait l'hymnologie syriaque et l'homilétique grecque, dont les productions auraient servi à Romanos de matériaux pour la création d'un genre nouveau. Le défaut de cette exégèse bizarre, et qui ne peut se réclamer d'aucun cas analogue dans l'histoire des lettres byzantines, est de laisser inexpliqué le rôle de la Vierge, qui n'a rien à faire dans un chapitre de critique allégorique, si c'est bien à cela que doit se réduire le miracle.

Mais il n'est pas de récit de miracle qui ne réclame avant tout une interprétation spirituelle. Or celle-ci est, dans notre cas, tout à fait claire. Sa source première est à la fois la vision qui puvre le livre d'Ezéchiel, et au cours de laquelle le prophète reçoit de Yahvé sa mission sous la forme d'un volume qu'il doit avaler¹⁴⁵, et le passage de l'Apocalypse où Jean avale de même un petit livre que lui présente un ange¹⁴⁶. Les termes mêmes du Ménologe Basilien, qui rapporte les paroles de la Vierge au discours direct (λάβε τὸν χάρτην, καὶ κατάφαγε αὐτό) rappellent de fort près le texte de l'Apocalypse (λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό). Dans les deux textes scripturaires, cette manière de communion au Verbe de Dieu authentifie le caractère sacré, inspiré, de ce que le prophète annoncera désormais : " Voici que je mets mes paroles sur tes lèvres ", dit le Seigneur en touchant la bouche de Jérémie¹⁴⁷. Frappé par la place remarquable que tient la Mère de Dieu dans la poésie de Romanos, le biographe aura démarqué les passages de l'Ecriture où était le mieux symbolisée l'inspiration qui semblait lui venir directement d'en haut¹⁴⁸. Même si, comme le suggère N. Tomadakis¹⁴⁹, ce récit est inspiré d'un épisode de la vie de saint Ephrem, cela en change rien à sa signification spirituelle, car l'intervention de la Vierge est particulière au récit relatif à Romanos, et ne se retrouve pas dans le modèle supposé.

En faisant de Romanos un simple instrument, un porte-voix de

l'inspiration divine, la tradition nous a privés par là même de tout renseignement sur ses débuts littéraires; mais cela aussi, peut-être, a une signification. Dans cet appel au merveilleux, on pourrait voir un écho de la surprise qu'éprouverent les contemporains du mélode quand celui-ci leur fit, non seulement la révélation de son talent, mais celle d'un genre poétique qu'ils ne connaissaient pas encore, au moins sous une forme aussi achevée. On n'a pas manqué, par la suite, de faire de Romanos l'inventeur du kontakion; à Constantinople, cela veut dire simplement qu'on n'en avait pas connu avant lui, et c'est ce qui explique peut-être le titre de " poète des kontakia ", et non pas seulement " poète de kontakia ", qu'on lui donne dans les synaxaires. Du récit du miracle, en effet, on retiendra que le public de la capitale vit un genre nouveau lui tomber du ciel, sans qu'il eût assisté à son élaboration progressive, et que ce genre lui fut révélé par un poète dont il n'avait pas connu les débuts, autrement dit qui lui arrivait tout formé de la Syrie. L'hymnographie grecque doit trop à la Syrie et à la palestine pour qu'on puisse supposer que ces deux pays n'ont pas connu le kontakion avant Constantinople; et s'il en est bien ainsi, il serait bien invraisemblable que Romanos ait commencé à écrire seulement après s'être éloigné du berceau de ce genre et des meilleures sources de son inspiration. Ce que donne à entendre le récit du miracle, ce n'est pas que le mélode ait reçu du ciel un talent qui lui eût fait défaut jusqu'alors, comme ont cru le comprendre des compilateurs dévots comme Xanthopoulos ou Acace le Sabaïte, et ce n'est pas seulement que la Vierge ait voulu faire de Romanos son héraut par excellence: aucune de ces deux exégèses ne rend compte du rôle joué dans le récit, non seulement par la personne de la Théotocos, mais aussi par deux de ses sanctuaires les plus vénérés. Par la manducation symbolique du $\tau\acute{o}\mu\omicron\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon$, celle qui est en même temps la Mère de Dieu et la protectrice attitrée de la Ville consacre Romanos à la tâche de célébrer sa gloire, mais aussi le naturalise en quelque sorte constantinopolitain, lui et son art; elle donne moins le konta-

kion à Romanos qu'elle ne donne Romanos lui-même et le kontakion à Constantinople.

L'emplacement du petit quartier de Kyros où s'élevait l'église de la Mère de Dieu est connu avec une relative précision, puisqu'on sait qu'il était voisin de la citerne de Saint-Mokios et que, d'autre part, il touchait au quartier d'Elévichos (Hélébichos), où se trouvaient l'église Saint-Romain et la porte du même nom, et dont il constituait la partie méridionale¹⁵⁰. Il s'étendait donc dans le Deutéron, sur le plateau qui forme le sommet de la VIIe colline, à l'ouest du mur de Constantin. Le calme de cette région excentrique et peu peuplée, bien propre à accueillir la retraite studieuse d'un mélode, favorisait aussi l'établissement de nombreux couvents. Le quartier de Kyros en possédait au moins un, dont nous avons la première mention précisément au temps de Romanos, par la signature de son archimandrite, le prêtre Jean, qui figure dans la supplique adressée au synode de 518 par les supérieurs de couvents: 'Ιωάννης πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης μονῆς τῶν Κύρου ἐν τοῖς Ἐλεβίχου¹⁵¹; outre celui-là, le mélode a pu connaître aussi l'archimandrite Georges, qui signa les actes du concile de 536¹⁵². D'ailleurs nous ignorons tout des relations qu'il a pu entretenir avec ce monastère; les rares textes qui mentionnent celui-ci ne nous disent même pas formellement s'il était rattaché à l'église de la Théotocos. Seul Agapios Landos l'appelle " monastère de Notre-Dame très sainte dit ἐν τοῖς Κύρου " ¹⁵³, mais son témoignage est bien trop tardif pour avoir la moindre valeur.

Néanmoins les historiens modernes de Constantinople, et notamment R. Janin, ont admis la dépendance du monastère par rapport à l'église; et c'est en effet vraisemblable. Le terme κυριώτης, κυριώτισσα semble avoir désigné un habitant ou une habitante du quartier de Kyros: le poète Jean Kyriotès, qui y habitait, lui doit peut-être son nom¹⁵⁴. Que la Vierge de l'église de Kyros ait été connue sous le nom de Kyriotissa, nous le savons par le titre de l'épigramme de Michel Psellos que nous re-

produisons à la fin du présent chapitre. Or Nicéphore Grégoras mentionne un couvent de la Kyriotissa où se retira le patriarche Jean XIII Glykys après sa démission (1319)¹⁵⁵, et que I. Jannin identifie avec le nôtre. Il existait, sans doute, un autre couvent de ce nom, mitoyen du monastère de la Théotocos τῆς Βεβαίας Ἑλπίδος qui se trouvait non loin de l'Heptascalon¹⁵⁶, mais c'était probablement un couvent de femmes qui tirait son nom de la famille des Kyriotis. Si le couvent qui servit d'asile au patriarche est bien celui du quartier de Kyros, on constate qu'il a reçu le nom de la Vierge miraculeuse et qu'il était donc bien en rapport avec son église.

Une tradition sans doute assez précoce - puisque certains synaxaires le qualifient de ὁσιος et non de ἁγίος - a fait de Romanos un moine du couvent ἐν τοῖς Κύρου; et quelques modernes l'ont admise sans discussion¹⁵⁷. Il est naturel que, à Byzance, on ait cru devoir honorer Romanos de l'habit qu'avaient porté André de Crète, Jean Damascène, Cosmas^{de Maiouma}, Théodore Stoudite, et la plupart des mélodes et hymnograpes dont le nom figure dans les livres liturgiques. Il n'en est pas moins certain que le premier des mélodes byzantins ne fut pas moine; c'est même un des très rares renseignements sûrs que nous pouvons tirer de son oeuvre. Dans le remarquable Ψαλμός Aux saints moines, ascètes et moniales, souvent - et improprement - appelé Chant funèbre¹⁵⁸, il prodigue successivement des éloges, peut-être mêlés d'une certaine ironie, et des admonestations à un auditoire de moines, sur un ton qui montre bien qu'il ne partage pas leur genre de vie, et que, en particulier, il n'a pas renoncé à la propriété. Il le dit clairement dans les strophes 9-11:

" Il en est parmi vous qui me crient maintenant, sinon de bouche, au moins en leur coeur: « La vie est mauvaise, tu l'as dit, mais tu es encore tout occupé d'elle. Une poutre est dans tes yeux, comment fais-tu pour voir la paille des autres à enlever? Si ce que tu dis est bon, pourquoi ne le fais-tu pas? » - On a raison de me condamner, car je ne médite pas l'alléluia.

" Tous les hommes cependant n'ont pas mis en pratique le commandement du Seigneur. Parlant à un seul, il a dit à tous: " (Vends tous tes biens et suis-moi). Les uns l'ont entendu, " car ils étaient sages; les autres n'ont rien écouté, car ils " me ressemblaient. Je suis bien l'un de ceux-là, vous avez " beau ne pas me le dire. Voilà pourquoi j'implore de vous le " chant de l'alléluia.

" J'échauffe votre volonté de chanter et de réjouir le Seigneur, afin que, quand votre salaire vous sera donné, mon " souvenir vous accompagne. Ecoutez mes paroles, mais abstenez-vous bien de mes actions; aimez mes discours plutôt que mes " oeuvres, car je ne peux chanter que le psaume: alléluia¹⁵⁹. "

Il y a peut-être dans cette humble confession un peu plus qu'un lieu commun, bien qu'elle ne soit pas rare dans l'oeuvre de Romanos et qu'elle remplisse même un hymne entier, la Prière de pénitence¹⁶⁰. Il faut généralement ^{chercher} ces thèmes dans la prière qui sert le plus souvent - exactement deux fois sur trois - de conclusion à ceux de ses hymnes dont l'authenticité n'est contestée par personne, soit qu'il les ajoute aux demandes par lesquelles il se fait le porte-parole de toute l'assemblée (dans sept hymnes), soit que cette prière soit formulée au singulier et en son seul nom (dans dix hymnes)¹⁶¹. Sans doute, les autres mélodes aussi aiment proclamer leur indignité morale, bien qu'avec moins de véhémence en général, et implorer le Seigneur ou les saints de suppléer à l'insuffisance de leur talent. En revanche, nous n'avons pas rencontré ailleurs que chez Romanos la crainte que la lassitude morale et le remords ne tarissent l'inspiration du poète. " Qu'avec toi, Seigneur, mon âme morte ressuscite, que la douleur ne la consume pas, et qu'elle ne vienne pas à oublier ces chants qui la sanctifient "¹⁶², écrit-il dans le 1er hymne de la Résurrection. Et de même à la fin de l'hymne des Rameaux: " Que le chagrin ne m'alourdisse pas l'esprit "¹⁶³. Ici nous sortons du lieu commun, car le mélode ne considère pas son oeuvre poétique comme un présent - présent indigne, bien entendu - qu'il ferait à Dieu et à son public, mais au

contraire comme un présent qu'il reçoit de Dieu, et qu'il craint de ne plus pouvoir porter.

Faut-il rapprocher cette particularité d'une autre qui est d'un genre tout différent, mais qui affecte aussi un des éléments formels du kontakion ? Romanos est le seul mélode à remplacer, dans l'acrostiche de trois poèmes, l'épithète d'humilité qui précède souvent le nom de l'auteur, et qui est généralement ταπεινός, par le titre de κύρ ou κύρις; on trouve τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ dans l'hymne de l'Hémorroïsse, le 2e hymne de la Résurrection et le 1er hymne aux Martyrs de Sebaste. Ce titre se retrouve dans l'unique passage d'un auteur profane où il soit question de Romanos: ὡς ἐπὶ τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ, lit-on dans la Souda au mot ἀνακλόμενον¹⁶⁴. Comme, d'autre part, le kontakion à saint Romanos dont nous avons donné le texte plus haut contient une allusion obscure à des fonctions que le saint aurait exercé dans l'ἐπίγειος στρατεία, on comprend que R. Maas ait proposé d'identifier notre mélode avec un prêtre de l'église Sainte-Sophie qui portait son nom et qui, au titre d'ἐκκλησιέδικος, apparaît dans les pièces du synode de 530, c'est-à-dire à l'époque même où Romanos célébrait la reconstruction de la Grande-Eglise par Justinien, dans l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie¹⁶⁵. Il fait partie d'un groupe d'enquêteurs comprenant un de ses collègues, Jean, l'évêque de Béryte Thalassios, deux autres évêques appelés Pierre et Domnos, et deux diacres et notaires de la Grande-Eglise, André et Calonymos, et dont la mission est de rechercher l'expatriarche Anthime invité à comparaître devant le synode. C'est précisément ce Romanos qui - meilleur orateur ou meilleur rédacteur que les autres ? - sert de porte-parole au groupe lorsque celui-ci vient rendre compte de son enquête. Elle a été menée consciencieusement: les commissaires se sont enquis d'Anthime partout où il pouvait être,¹⁶⁶ mais tous ceux qui ont été interrogés ont juré qu'ils ignoraient le lieu de sa retraite. Ce rapport devait entraîner la déposition définitive d'Anthime, qui fut condamné par contumace.

rien ne permet d'affirmer que c'est bien le mélode, et non un homonyme, qui joua ainsi un rôle dans cette liquidation provisoire du monophysisme. L'identification doit rester une simple hypothèse, d'ailleurs attrayante; mais elle a contre elle le fait que les synaxaires ne connaissent Romanos que comme diacre et ignorent sa qualité de prêtre, ce qui est contre l'usage si Romanos était prêtre au moment de sa mort. Nous ignorerons probablement toujours à quelle dignité correspond le titre de $\mu\tilde{\upsilon}\rho$ que le mélode se donne à trois reprises¹⁶⁷, et ce que l'auteur du kontakion entend par son "rang dans l'armée terrestre". Du reste, il se peut que Romanos soit entré dans la familiarité de Justinien, ait fait partie du cercle d'ecclésiastique avec lequel l'empereur aimait discuter théologie, ait été chargé de mettre son talent au service des idées du maître en la matière, sans pour cela avoir été investi d'aucune fonction officielle. Le titre de $\mu\tilde{\upsilon}\rho$ n'en reflète pas moins, et d'une manière tout à fait insolite chez un hymnographe, la fierté d'un auteur à succès, conscient de ses dons et de son importance. Ces trois acrostiches, joints aux prières finales des hymnes de la résurrection et des Rameaux que nous avons citées plus haut, ainsi qu'aux strophes les plus personnelles de l'hymne Aux saints moines, nous fourniraient-ils les linéaments - combien ténus, en ce cas! - d'une biographie spirituelle du poète? Eut-il sa ~~généralité~~ "période mondaine", comme l'ascal, et connut-il une crise morale dont il lui serait resté quelque remords discrètement exprimé, surtout lorsqu'il lui fallut dédier à des moines une exhortation pour laquelle il se sentait bien peu qualifié? Les allusions personnelles sont trop rares dans son oeuvre pour nous fournir des éléments suffisants de réponse à la question qu'elles nous posent. On remarquera seulement que, si une telle crise eut réellement lieu, elle n'a pu se résoudre qu'à la gloire du mélode, puisqu'elle ne l'a pas empêché d'être canonisé fort tôt après sa mort.

5. SURVIE ET LEGENDE DE ROMANOS.

Il est à croire que Romanos termina sa carrière à Constantinople et qu'il y mourut, sans doute un 1er octobre, jour où se célèbre encore sa synaxe. Il y fut en tout cas enterré, dans l'église du quartier de Kyros, soit qu'il fût toujours partie du clergé de celle-ci, soit qu'il y fût resté attaché par les liens du coeur. Sa tombe ne fut pas oubliée: au début du XIII^e siècle, on la montrait encore aux pèlerins, comme en témoigne Antoine de Novgorod, qui ne connaît ni le nom de Kyros ni même l'image miraculeuse, mais qui sait que " dans l'église de l'Annonciation de la Sainte Vierge est enterré Romain le chantre " ¹⁶³

Est-ce à dire que la renommée du saint, survivant à la quasi disparition de son oeuvre, avait fini par éclipser celle de l'image pour laquelle avait été bâtie l'église de Kyros ? Il est difficile de le croire, car la présence même du corps de Romanos dans le voisinage de l'icône était précisément le signe le plus probant du pouvoir surnaturel qu'on attribuait à celle-ci; il ne pouvait y avoir, dans leurs célébrités respectives, qu'un rapport de dépendance et non de concurrence. De fait, si Romanos, en tant que saint, a connu une popularité relative, si une mince légende s'est formée autour de son nom, ce n'est pas à son oeuvre littéraire qu'il le doit, mais à l'honneur qui lui fut donné de voir la Mère de Dieu en songe. On remarquera même que cet événement est de nature à lui enlever jusqu'au mérite de ses brillantes réussites littéraires, et à ne faire de lui que la " lyre ", la " cithare ", l'instrument harmonieux sans doute, mais irresponsable et inconscient, de l'Esprit-Saint.

La plus ancienne mention du miracle du $\tau\acute{o}\mu\omicron\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$ que nous trouvions en dehors du synaxaire est, à notre connaissance, l'épigramme de Michel Psellos qui, transmise sous le titre: $\epsilon\iota\varsigma \tau\eta\nu \kappa\upsilon\rho\iota\omega\tau\iota\sigma\sigma\alpha\nu \omicron\tau\epsilon \acute{\alpha}\nu\epsilon\gamma\omega$ ¹⁶³ " A la Kyriotissa quand il devint étudiant ", est donc censée écrite aux environs de 1035. On sait que la mère de l'auteur, Théodote, était dévote à la Vierge de Kyros ¹⁷⁰, et Psellos a pu trouver dans ses propres succès scolai-

res de bonnes raisons de croire à la puissance d'une intercession que Théodote avait si souvent implorée à cette fin. C'est à la même protectrice qu'il s'adresse donc, en se réclamant de la faveur accordée jadis à Romanos, pour demander la sagesse :

Καὶ Ῥωμάνω, δέσποινα, τῷ λάτρει πάλαι
τόμον φαγεῖν δέδωκας ἐγγεγραμμένον·
ἐμοῦ δὲ τὸν κρατῆρα πλήσον, παρθένε,
τῶν τῆς σοφίας γλυκερῶν κερασμάτων·
5 διψῶ γὰρ αὐτοῦ ἐκροφῆσαι πλησμίως,
ὥς ὑγρανεῖ μου τὴν κατὰξηρον φρένα.

" Dame, à Romanos, ton dévot lui aussi, tu as donné jadis à manger le tome couvert d'écriture. A moi, remplis mon cratère, Vierge, du doux mélange de ta sagesse: j'ai soif, je veux m'y abreuver à satiété, car il arrosera mon esprit tout aride. "

Il n'y a rien évidemment dans les deux premiers vers qui ne puisse dépendre du synaxaire. On pourrait hésiter, en revanche, devant le plus ancien texte qui relate le miracle sous la forme d'un récit ψυχωφελῆς, tant les détails qu'il donne paraissent originaux. Il n'a été publié qu'en 1968 par C. Lampsidis, de sorte qu'il est demeuré inconnu même des plus récents éditeurs de Romanos¹⁷¹. C'est un extrait de la Vie des saints Barnabé et Sophronios, fondateurs du couvent de Souméla près de Trapézonte, dont l'auteur est Acace, moine de Saint-Sabas, et qui nous a été conservée par un unique manuscrit de l'Athos, le cod. Dionysiou 268, de l'an 1446, encore inédit. Il est curieux qu'en 1898, E. Kyriakidis, l'historien de Souméla, qui connaissait l'ouvrage d'Acace et l'avait utilisé, n'ait pas signalé ce passage¹⁷². Acace, ~~moine de Saint-Sabas~~ écrivain peu connu et dont le nom ne figure dans aucune histoire de la littérature byzantine, est encore l'auteur d'un commentaire sur le Grand Canon d'André de Crète, inédit, lui aussi, auquel M. Richard a pu assigner une date précise¹⁷³: le commentaire du dernier tropaire a été écrit alors qu'Acace venait d'apprendre la prise de Constantinople par les Latins, le 13 avril 1204. Son récit du miracle est donc sensiblement antérieur à celui de Xanthopoulos.

"Αἰδεταὶ γὰρ ἐκ προυργιαιτέρας^a διηγήσεως ὅτι εἰς Κωνσταντι-
 νούπολιν μοναστήριον ἦν ἀνδρῶν οὕτω λεγόμενον τοῦ Ἀβάσου, καί,
 ὡς ἔοικεν, ἐκ τοῦ κτήτορος ἔσχεν τὴν κλῆσιν, καὶ ὁ οἶκος ἦν τῆς
 ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, ἐν οἷς καλεῖται ἡ Ἀβασιώ-
 5 τισσα, χαρίσμασι παμπόλλοις ἀνθοῦσα... Καὶ γὰρ ὁ μάκαριος Ῥω-
 νὸς ἐκεῖθεν ἔλαβε τὸ χάρισμα, κληθεὶς μελφδός, πρῶν ἄφωνος ὢν
 παντελῶς. Καίτοι γε κληρικὸς ἦν τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ ἐξ
 εὐγενῶν γονέων καὶ πάσης ἀρετῆς κεκοσμημένος, οἷον παρθενία, σώ-
 9 φρων περὶ τὰς αἰσθήσεις, πρῶτος τε καὶ ἐλεήμων· τοῦτο δὲ ἦν τῷ
 10 ἀνδρὶ ψόγος ἢ παραφωνία. Πολλὰ δὲ καὶ ἐγελᾶτο παρὰ τῶν συγκληρι-
 κῶν. Τί οὖν ἔδει ποιῆσαι τὸν εὐλαβῆ ἄνδρα τοῦτον; Προστρέχει τῇ
 ταχεῖα σκέπη καὶ βοηθεία τῇ γοργοεπηκόῃ, τῇ πανάγνῃ μητρὶ τοῦ
 σωτήρος Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν οἱ θησαυροὶ τῶν χαρισμάτων, νηστεύ-
 15 ων καὶ ποτινῶμενος ὅπως λυθῇ τὸ διάφραγμα τῆς δυσφωνίας^b. Οὕτως
 οὖν ποιῶν ἐν μιᾷ τῶν νυκτῶν ἦν ἀγρυπνῶν καὶ ψάλλων δεόμενος.
 Ἐποκλάσας οὖν ὀλίγον ἐκ τοῦ πολλοῦ κόπου, λαμβάνει αὐτὸν ὕπνος
 γλυκύς, καὶ καθεσθεὶς ἐν μικρῇ τινι στερεμνίᾳ ὀρᾷ ἐν ὕπῳ, οὐχὶ
 βεβυθισμένος τῷ ὕπνῳ· ἡ γὰρ^c ψυχὴ ἡ ἐμμέριμος οὔσα οὐ ταχέως
 δουλοῦται τῷ βαθεῖ ὕπνῳ. Ἐπιστάσα οὖν ἡ πανάμωμος μήτηρ τοῦ
 20 Κυρίου ἔφη· " Τί ἔστιν σοι, Ῥωμανέ; Τέκνον εὐλόγημένον, τί
 θλίβῃ; " Κάκεῖνος· " Διὰ τήνδε μου τὴν δυσφωνίαν^d, δέσποινα
 κυρία, ὅτι γελῶμαι ὑπὸ πάντων. " Ἔφη τε αὐτῷ· " Καὶ εἰ χαρίσο-
 μαί σοι λιγυρὰν φωνήν, τί μοι ὑπόσχῃ; Γίνῃ μοναχός; " " Ναί,
 25 φησί, κυρία μου· καὶ γὰρ δι' ἐφέσεώς μοί ἐστιν τῇ καρδίᾳ μου ".
 Καὶ ἡ δέσποινα· " Ἐγνων ἀγῶ τὸ τῆς ψυχῆς σου ἐλεύθερον, πλὴν
 τὸ χάρισμα βλάβην φέρει τοῖς μὴ προσέχουσιν. Εἰ βούλῃ οὖν τοῦ
 χαρίσματος τυχεῖν, τὸ μυστήριον φύλαξον καὶ μηδεὶς γνῶτω,
 διάδος τε τὰ ὑπάρχοντα σου τοῖς πτωχοῖς καὶ ἄπελθε εἰς τὸ ἐμοὶ
 30 ποθητὸν ἀνάκτορον, τὴν μονήν, λέγω, τοῦ Ἀβάσου, κάκεῖ γίνῃ μο-
 ναχός· καὶ τότε ἔλθῶν^e ἐπισκέψομαί σοι. "

a) προυργιαιτέρας correxi:προυεργητέρας cod. || b) δυσφωνίας corr.
 Lamps.:διφωνίας cod. || c) ἡ γὰρ correxi:ἡ καὶ sic cod. εἰ καὶ
 Lamps. ἐπεὶ καὶ corrigendum? || d) τὴν δυσφωνίαν corr. Lamps.:τὴν
 διφωνίαν cod. || e) ἔλθων:ἐλθοῦσα corr. Lamps.

- 430[~] "Ἐξυπνος δὲ γενόμενος εὗρε τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν πάσης συνέσεώς τε καὶ γλυκύτητος πεπληρωμένην. Καὶ εὐθέως ἐπλήρου τὰ διαταχθέντα μετὰ πόσης εἶπεῖν τῆς σπουδῆς, καὶ ἐκτελέσας τὰ προρρηθέντα αὐτῷ ἀνεχώρησεν εἰς τὸ μοναστήριον τηρήσας καλῶς τὸ μυστήριον.
- 5 'Αποκαρεῖς οὖν τὴν τρίχα, σὺν αὐτῆς^f καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, σκεῦος γέγονε τοῦ ἁγίου πνεύματος καθαρὸν. Λοιπὸν ἦν ἐκδεχόμενος τῆς ἐπαγγελίας τὴν δῆλωσιν. Φαίνεται οὖν πάλιν αὐτῷ ἄνωρ τῶν νυκτῶν ἡ πανάμωμος Παρθένος καὶ λέγει πρὸς αὐτόν· " Χαίροις, τέκνον εὐλογημένον 'Ρωμανέ· ἀνθ' ὧν μετὰ πάσης σπουδῆς καὶ προ-
- 10 θυμίας ἐπλήρωσας τὰ διαταχθέντα σοι, ἰδοὺ λάμβανε καὶ τὸν τῆς ὑπακοῆς σου καρπὸν. Χάνε τὸ στόμα σου. " Καὶ ἐψώμισεν αὐτῷ σελίδα βιβλίου, οὐχὶ κεφαλίδα ὥς τῷ 'Ιεζεκιὴλ πάλαι οὐδὲ ὥς τῷ 'Εφραὶμ τῷ Σύμφ, ἀλλὰ σελίδα γεγραμμένην ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν· τί δηλοῦντος^g; ὅτι τὸ μὲν ἔσωθεν τὸν φωτισμὸν^h τῆς ψυχῆς καὶ καρδίας
- 15 τοῦ δοθέντοςⁱ, τὸ δὲ ἔξωθεν διὰ τῆς ἔμφωνίας^j ὅπως δοξασθῇ ὁ θεός. Καὶ τοῖς πᾶσι πρόδηλον περὶ τῶν οἰκοκονδάκων τοῦ ἀνδρός.

f) αὐτῆς: αὐτῇ corr. Lamps. || g) δηλοῦντος: δηλούσης corr. Lamps. || h) τὸν φωτισμὸν Lamps.: τῶν φωτισμῶν cod. διὰ τῶν φωτισμῶν fortasse supplendum || i) δοθέντος: δεχθέντος conj. Lamps. || j) ἔμφωνίας: εὐφωνίας corr. Lamps.

" Il est dit, d'après un récit fort utile, qu'il y avait à
 " Constantinople un monastère d'hommes appelé " d'Abassos ",
 " nom qui lui venait, semble-t-il, de son fondateur; c'était la
 " maison de Notre Dame, la très glorieuse Mère de Dieu; là, elle
 " est appelée l'Abassiotissa, et elle abonde en charismes...
 " C'est ainsi que le bienheureux Romanos, appelé le Mélode, re-
 " çut son charisme, car auparavant il était tout à fait sans voix.
 " Il était pourtant clerc de la Grande-Eglise, issu de parents
 " nobles, orné de toutes les vertus: par exemple il gardait la
 " virginité, il était tempérant dans l'usage de ses sens, doux

" aussi, et charitable. Mais ce qu'on reprochait à cet homme,
 " c'était sa voix fausse; il était même souvent raillé par les
 " autres clercs. Que devait donc faire cet homme pieux ? Il re-
 " court à la prompte protection, au secours qui exauce vite: à
 " la mère toute pure du Christ sauveur en lequel sont les tré-
 " sors des charismes, jeûnant et implorant pour que fût détruit
 " l'obstacle qui rendait sa voix discordante¹⁷⁴. Ainsi faisait-
 " il donc, une nuit où il était à veiller et à psalmodier en
 " priant. Se laissant un peu aller, à cause de sa grande peine,
 " il fut pris d'un doux sommeil, et assis sur une petite ban-
 " quette¹⁷⁵, il eut une vision qui n'était pas un rêve, car il
 " n'était pas plongé profondément dans le sommeil: l'âme sou-
 " cieuse ne se laisse pas rapidement accabler par le sommeil pro-
 " fond¹⁷⁶. La Mère tout immaculée du Seigneur apparut donc et lui
 " dit: ' - Qu'as-tu, Romanos ? Mon enfant béni, pourquoi t'af-
 " fliges-tu ? ' Et lui: ' - A cause de cette voix fausse, ma
 " Dame et ma Reine, parce que tout le monde se moque de moi. '
 " Elle lui dit: ' - Et si je t'accorde la grâce d'une voix mélo-
 " dieuse, que me promets-tu ? Tu te fais moine ? - Oui, ma Dame,
 " dit-il, c'est bien là que va l'élan de mon coeur. ' Et la
 " Reine: ' - Moi, je connais la générosité de ton coeur. Mais
 " ce charisme est nuisible à ceux qui manquent de vigilance. Si
 " donc tu veux obtenir le charisme, garde le secret, et que per-
 " sonne ne le sache. Et puis distribue tes biens aux pauvres et
 " va dans mon sanctuaire bien-aimé, je veux dire le couvent
 " d'Abassos: là tu te feras moine. Alors je viendrai te visiter. '
 " Il se réveilla et trouva son coeur rempli d'intelligence et
 " de suavité. Aussitôt il exécuta - comment dire avec quelle
 " ardeur! - les ordres qu'il avait reçus, et après avoir accom-
 " pli ce qu'on lui avait prescrit, il se retira dans le monas-
 " tère en gardant bien le secret. Il coupa ses cheveux, et avec
 " eux les convoitises de ce monde, et devint un pur instrument
 " de l'Esprit Saint; dès lors, il attendait l'effet visible de
 " la promesse. La Vierge tout immaculée lui réapparut donc, au
 " plus profond de la nuit, et lui dit: ' - Réjouis-toi, enfant

" béni, Romanos! En échange du zèle et de l'empressement par-
 " faits que tu as mis à accomplir ce qu'on t'avait ordonné, voi-
 " ci, reçois le fruit de ton obéissance. Ouvre la bouche. "
 " Et elle lui fit manger une page de livre, non pas un rouleau
 " comme jadis pour Ezéchiel, ni comme pour Ephrem le Syrien,
 " mais une page écrite au dedans et au dehors; que signifiait-
 " elle¹⁷⁷? Le dedans¹⁷⁸, l'illumination ~~de l'âme~~ de l'âme et du
 " coeur de celui qui s'était offert¹⁷⁹, le dehors, à cause de la
 " belle voix donnée pour que Dieu fût glorifié. Et c'est visible
 " à tous, grâce aux ikokondaka de cet homme. "

Bien que ce soit, à notre connaissance, un hapax, le terme d'οἰκοκόνδακον, " ensemble formé d'un kontakion et d'un oikos ", éclaire tout le texte en le ramenant à sa véritable et faible valeur. Devant tant de détails si différents du récit du synaxaire, on pourrait croire, à première vue, que le narrateur a recueilli une tradition indépendante de celui-ci. En réalité, il s'est borné à faire subir à l'anecdote, qu'il connaissait par le synaxaire, une double déformation. D'une part, il a cherché à lui donner une valeur plus édifiante que n'en pourrait avoir, d'après lui, le récit d'un don purement gratuit; d'autre part, il se fait de l'art de Romanos une idée qui correspond à ce qu'il connaissait du kontakion, que, dans les monastères de son temps, on croyait évidemment avoir toujours existé sous la forme réduite de l' " ikokondakon ", la seule qu'on lui connût. Dans l'auteur spécialisé de ces brèves compositions, que distingue leur style musical fleuri, le poète est négligé, le prédicateur n'est même pas soupçonné: seul compte le μελῳδός, à la fois compositeur et chantre, et qui ne peut être l'un sans être l'autre. Le charisme qu'il reçoit, particulièrement dangereux parce qu'il peut être la source d'une gloire tout humaine, ne peut être donné qu'au type de chrétien le plus fervent et le plus humble¹⁸⁰, donc au moine; encore la Vierge, avec une prudence, voire une méfiance, toute byzantine, prend-elle soin de faire payer d'avance son protégé, d'où la nécessité d'une double

apparition. Quant aux détails flatteurs sur les origines et la position sociale de Romanos, ils n'ont été imaginés, de toute évidence, que pour rehausser le mérite de son renoncement. Le goût extrêmement vif du moine Acace pour les histoires fantastiques suffit à expliquer la richesse de la broderie pour laquelle les quelques lignes du synaxaire lui ont servi de trame¹⁸¹. Un seul détail reste inexplicable: c'est le nom du couvent d'Abassos, qui est inconnu.

O. Lampsidis¹⁸² émet l'hypothèse que ce couvent avait emprunté son nom au bourg d'Abassos, proche de Constantinople, où il aurait été situé; il faudrait admettre alors que le moine Acace ignorait l'existence de ce bourg, puisqu'il prend Abassos pour le nom du fondateur. Mais il ressort du texte que l'auteur place cet établissement dans la ville même, εἰς (et non πρὸς) Κωνσταντινούπολιν. On peut se demander si Ἀβάσου ne serait pas une déformation populaire de τὰ Βάσσου, le quartier de Bassos, où précisément s'élevait un monastère dédié à la Théotocos et possédant une icône miraculeuse.¹⁸³ Nous ne connaissons cette icône que par la Vie de sainte Théophano, l'épouse infortunée de Léon VI¹⁸⁴. L'auteur de la Vie raconte que la naissance de Théophano fut accordée à ses parents par la Vierge de l'église de Bassos, qu'ils venaient supplier jour et nuit dans son sanctuaire. Seize ans plus tard, la jeune fille, surprise par une averse alors qu'elle se rendait au bain, se réfugia dans cette même église et s'y endormit près de l'icône; elle la vit en rêve ordonner à une autre icône d'oindre la tête de la future impératrice avec l'huile d'une lampe, puis de l'oindre tout entière "ἐλαίῳ τε καὶ τῇ συμπαθείᾳ"¹⁸⁵. L'analogie est frappante entre ce miracle et celui de Romanos. Dans les deux cas, il s'agit d'un rêve prémonitoire qui détermine une vocation, révélée à l'intéressé par un geste symbolique dont le modèle est pris à l'Ancien Testament: en ce qui concerne Théophano, on sait que l'onction d'huile, symbole de l'élection divine, se présente parfois dans l'Ancien Testament comme un geste prophétique, par exemple dans le cas de David oint par Samuel (I Sam. 16, 13) ou de Jéhu oint par un

envoyé d'Elisée (I Rois 9, 6). C'est peut-être cette ressemblance qui a entraîné la réunion des deux miracles sous un même patronage. Que cette variante ait été imaginée par Acace ou qu'elle lui soit parvenue par une tradition aberrante, elle est en tout cas l'indice que l'icône du couvent de Bassos avait acquis une certaine notoriété: nous avons peut-être, là encore, la trace d'une concurrence entre sanctuaires de quartiers différents. Signalons seulement pour mémoire qu'une Vierge Kassiôtissa, μήτηρ Θεοῦ ἡ Βασιλίτσα, est mentionnée sur un sceau de Michel Boukhes, archevêque de Méthymne au X^e siècle, car il s'agit probablement d'un sanctuaire local, inconnu d'ailleurs.¹⁸⁶

Le récit de Nicéphore Callistos^{antkepeules}, dont nous avons dit quelques mots au début de ce chapitre, vient à la suite des explications que donne l'auteur sur les mots κοντάκιον et οἶκος, et atteste que, pour lui, Iomanos est l'inventeur du kontakion, dont l'histoire commence avec l'hymne miraculeux de la Nativité. En voici l'essentiel, tel qu'il est cité par A. Papadopoulos-Kérameus¹⁸⁷ d'après l'édition de Cyrille Athanasiadis¹⁸⁸:

Τὰ κοντάκια πρῶτος ὁ Ῥωμανὸς ἐφεῦρεν ὁ μελεδός· οὗτος γὰρ τὰ πρῶτα καλλιφωνίας ἐπιμελούμενος ἀμελῆς παντάπασιν ὑπῆρχε καὶ ἄηχος· διὸ καὶ γέλως τοῖς ἄπασι καὶ παίγνιον προὔκειτό, καὶ ἄλλως ἀρετῆς ἐργάτης ἦν δοκιμος. Ἀμέλει καὶ τῷ ἐν τοῖς Κύρου ναῶ προσιῶν τῆς μητρὸς ἐδέετο τοῦ Θεοῦ δοῦναι χάριν αὐτῷ καὶ εἰς θαῦμα μεταστρέψαι τὸ ὄνειδος. Ἦν δὲ ἐν τούτοις Κύρου θεία εἰκὼν τῆς πανάγνου καὶ θεομήτορος μυρία ἐργαζομένη τεράστια¹⁸⁹. Ἐκεῖσε οὖν θαμίζων καὶ ὁ θειοτάτος Ῥωμανός, μιᾷ ἐν τῇ τῶν Χριστοῦ γέννων ἡμέρᾳ, μετὰ ἀπείρου πλήθους ὁρθίσας τῷ εἰρημένῳ οἴκῳ τῆς θεομήτορος γίνεται. Καὶ δὴ τῇ περὶ τὴν ἔκτην^{a)} ταύτης ὡς ἔθος δεόμενος πρὸς ὕπνον ἐπὶ τὸν ἄμβωνα τρέπεται, καὶ εὐθὺς ὡς τοῦ θαύματος καὶ παραδόξου ἀκούσματος - αὐτὴν τὴν θεομήτορα ὁρᾷ ἐμφανῶς εἰλιγμὰ χάρτου ἄκροισ δακτύλοις ὡς κοντάκιον ἐπιφέρουσιν καὶ φαγεῖν αὐτὸν προτρεπομένην τὸν χάρτην· ὁ δὲ δῆθεν ἐσθίων ὑπὲρ μέλι ἐδόκει ἐσθίειν, καὶ αὐτίκα - ὡς τῆς χάριτος - θείας πληροῦται τῆς δωρεᾶς. Καὶ δὴ τὸν ἄμβωνα ἀνιὼν κατὰ

τὴν ἑβδομήν^{a)} τὸ Ἡ Παρθένος σήμερον ὑπερφυῶς
 ἐξεβόησεν· οἱ δὲ ἀκούοντες ἐξεπλήττοντο καὶ χάριτες^{b)} αὐτοῦ σχεδὸν
 τὴν Ἠχῶ^{c)} κατέτιθέοντο· ἀγγελικὸν γὰρ ἔφηκει τὸ μέλος ἐξάδοντος.
 Ἀπανταχοῦ τοῖνυν διαδοθέντος τοῦ θαύματος, ἅπαν τὸ στῖφος τῆς
 πόλεως δραμὸν τὸν αἶνον ἀφωσιώσατο. Ῥωμανὸς δὲ τῇ τοῦ Λόγου μη-
 τρὶ τὴν χάριν ἀποτιννύς, μέλη ἐξαίσιά τινα ἀρμολύμενος ἐν ταῖς
 αὐτῆς ἑορταῖς ἐγκατέσπειρεν, εἶτα καὶ τῇ ὑπαπαντῇ τὸ Ὁ μ ἡ-
 τ ρ α ν πα ρ θ ε ν ι κ ῆ ν ἀ γ ι ά σ α ς τ ῷ τ ό-
 κ φ σ ο υ , καὶ ἐν τῇ τῶν εἰσοδίων τὸ Ὁ κ α θ α ρ ώ -
 τ α τ ο ς ν α ό ς ἐμφανείᾳ ταύτης συνέταξε· καὶ ἐν ταῖς λοι-
 παῖς δὲ ἑορταῖς ὁμοίως ἐνήργησεν, ἐπίσης δὲ καὶ πάντας τοὺς
 ἁγίους ἐτίμησεν. Ὠνόμασεν οὖν τὸ πρῶτον κοντάκιον διὰ τὸ τοῦ
 χάρτου κοντάκιον ὅπερ ἡ θεοτόκος τούτῳ ἐψώμισε, ὅπου καὶ τὴν
 χάριν ἐδέξατο· τὸ δὲ δεύτερον, οἶκον, ὅτι ἐν τῷ σεβασμῷ οἶκφ
 αὐτῆς τῷ ἐν τοῖς Κύρου λεγομένῳ τούτῳ δὲ τὸ ὑπερφυῶς ἐπράχθη τε-
 ράστιον, ἵνα ἀείμνηστον καὶ ταῖς ἐξῆς γενεαῖς εἴῃ διὰ τῶν κλήσε-
 ων τὸ τῆς θεομήτορος ξένον τεράστιον. Διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἐβ-
 δόμῃ καὶ ἐπάνω τοῦ ἁμβωνος ψάλλονται, ὅτι κατ' ἐκείνον τὸν και-
 ρὸν τῆς φῶδης γέγονε καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ τόπῳ ὕπνωσε καὶ τὸ μέλος
 ἀρχῇθεν ἐφθέγγετο. Ἐποίησε δὲ κοντάκια ὑπὲρ τὰ χίλια δι' ἄκροσ-
 τιχίδων ἐνὶ ἑκάστῳ ἁγίῳ καὶ ἑορτῇ, λεγουσῶν Ῥ ω μ α ν ό ς
 έ λ ε ε ι ν ό ς , ἡ τ ο ῦ τ α π ε ι ν ο ῦ Ῥ ω μ α ν ο ῦ
 καὶ τὰ τοιαῦτα, καὶ κατὰ ἀλφάβητον δὲ πολλάκις ταῦτα ἐκφέρει.
 Πλὴν τὰ πολλὰ παρωσαμένη ἡ Ἐκκλησία - εὐρίσκονται γὰρ καθ' ἡμέραν -
 ἐν καὶ μόνον παρέλαβεν εἰς μνήμην τοῦ θαύματος.

a) [sc. φῶδην] add. Kap.-ker. || b) χάριτες correxi: χάριται edd. ||

c) Ἠχῶ scripsi: ἡχῶ edd.

L'auteur de ce récit se fait du talent et de l'art de Roma-
 nos la même conception que le moine Acace: pour lui, Romanos
 est un chanteur et un compositeur, non un poète. Mais il suit
 avec plus de fidélité le récit du synaxaire: il évite de faire
 du mélode un moine, il ne mentionne qu'une apparition de la

Vierge, il situe le miracle dans l'église du quartier de Hyros (la tradition relative aux Blachernes, s'il l'a connue, ne semble pas avoir retenu son attention). Les détails de son cru se réduisent à peu de choses: le goût de miel du rouleau avalé, évidemment emprunté à Ezéchiel ou à l'Apocalypse, l'affluence des citadins à l'église pour entendre chanter l'hymne nouveau. La différence essentielle entre les deux versions tient à ce que Nicéphore utilise l'anecdote en liturgiste et non en moraliste, et y cherche avant tout une explication étymologique: il identifie le κοντάκιον avec l'ἐὺλιγμα χάριτος et voit dans le nom de la strophe, " maison ", une allusion à la " maison sacrée ", à l'église où le miracle s'était accompli. Comme il s' imagine que le canon existait au temps de Romanos et que l'insertion du kontakion entre la sixième ode et la septième remonte aux origines du genre, il explique cette disposition par un détail qu'il n'a certainement trouvé dans aucun synaxaire: le mélode s'était endormi au cours de la sixième ode et avait entonné son chant merveilleux avant qu'on eût commencé la septième. Il pousse enfin l'invraisemblance jusqu'à prétendre que Romanos s'était endormi à l'ambon pour justifier l'usage de chanter le kontakion à l'ambon, souvenir du temps où les hymnes des vieux mélodes tenaient lieu de sermons. Tout cela montre bien que, pour Nicéphore comme pour Acace, le kontakion n'a jamais été autre chose qu'une annexe du canon.

Ce que Nicéphore dit de l'œuvre de Romanos est quelque peu surprenant. Il semble lui attribuer la totalité des kontakia qui figurent dans les livres liturgiques, si du moins il faut prendre dans un sens strict l'expression ἐνὶ ἑκάστῳ ἁγίῳ καὶ ἑορτῇ et traduire: " pour chaque saint et pour chaque fête ", c'est-à-dire pour les Ménées, le Triodion et le Pentèkostarion. Mais on peut à la rigueur voir là une sorte d'hendiadys et comprendre: " pour chaque fête de saint ". Ne doutant pas de la dévotion particulière de Romanos pour la Vierge, il lui attribue aussi les kontakia des fêtes théométiques, notamment celui de l'Hypapantè, ce qui est exact¹⁹⁰, et celui de la Présentation au

Temple (21 novembre), ce qui est faux: l'hymne 'Ο καθαρώτατος ναός, qui est celui de la fête dans tous les kontakaria (doublé dans D et dans P seulement par le fragment 'Εν τῷ ναῷ τῷ ἁγίῳ, que nous croirions volontiers plus ancien), porte dans l'acrostiche la signature de Georges, nom qu'on retrouve dans un hymne à saint Jean Chrysostome (13 novembre) conservé en entier par P, et dans un fragment sur la Conception de sainte Anne (9 décembre), pourvu de deux prooimia. Quelle que soit l'identité de ce Georges¹⁹¹, on peut affirmer qu'il est plus récent que Romanos, puisqu'il emploie pour l'hymne de la Présentation le rythme 'Ο ὑψωθεῖς, dont l'idiomèle est l'hymne anonyme sur la Croix (14 septembre), composé sous Héraclius¹⁹². Il en est de même pour les deux prooimia de son hymne du 9 décembre. Nicéphore aurait pu citer, en revanche, l'hymne de la Nativité de la Vierge, 'Ιωακείμ καὶ Ἄννα (8 septembre), qui, lui, est bien de Romanos.

La même incertitude règne dans les renseignements que Nicéphore donne sur les acrostiches de Romanos. Si le type τοῦ ταπεινοῦ 'Ρωμανοῦ est en effet le plus répandu dans son oeuvre, en revanche l'acrostiche alphabétique y apparaît, non pas souvent, comme il le prétend, mais une seule fois, dans le 1er hymne sur Joseph (Lundi Saint), du reste connu seulement par P; et aucun hymne conservé jusqu'à maintenant ne forme 'Ρωμανὸς ἑλεεινός. Ce dernier type est particulièrement curieux: outre que le nom de l'auteur au nominatif ne se rencontre que très rarement dans un acrostiche de kontakion¹⁹³, le mot ἑλεεινός n'y figure qu'une fois, dans un paraklètikon à la Mère de Dieu: Ἡ ἐν ἀνάγκαις σωσίψυχος κυβερνήτις, transmis par l'un des kontakaria italiens¹⁹⁴ sous la forme d'un ~~prooimion~~ prooimion et de onze strophes formant l'acrostiche: τοῦ ἑλεεινοῦ, sans autre nom d'auteur. Dans la tradition orientale, A n'en donne qu'une strophe, T deux strophes, le kontakarion de Ratmos et ceux du Sinaï l'ignorent. Faut-il supposer que Nicéphore connaissait un texte plus complet que celui de C, avec l'acrostiche: τοῦ ἑλεεινοῦ 'Ρωμανοῦ? C'est bien peu probable, car l'hirmos du prooimion est Τὴν ἐν πρεσβείαις, l'hymne bien connu de la Dormition

de la Vierge, signé de Cosmas et qui n'est pas antérieur au VII^e siècle.¹⁹⁵ Nous croirions plutôt que, si Nicephore a jamais eu l'occasion de feuilleter un recueil de kontakia anciens, il a rencontré à plusieurs reprises l'acrostiche τοῦ τάλα 'Ρωμα-voῦ et qu'un lapsus ou un défaut de mémoire lui a fait écrire ἐλεεινός à la place de τάλας.

Il semble en effet que Nicéphore connaisse quelque chose de l'histoire du kontakion. Il sait que celui-ci se composait primitivement d'une série de strophes développant un acrostiche alphabétique ou autre: cela suppose qu'il a eu entre les mains un véritable kontakarion. Mais il n'est pas nécessaire que celui-ci ait été très ancien, ni même qu'il ait présenté une seule pièce complète, car il arrive ~~souvent~~ ^{parfois} que, dans de tels recueils, des hymnes abrégés conservent des lettres antérieurs à l'abréviation et indiquant l'acrostiche entier.¹⁹⁶ En revanche, la version qu'il nous a transmise du miracle du τόμος χάριου - version très voisine, on l'a vu, de celle que donne Acace le Sabaïte, au moins quant à sa signification - est l'oeuvre de quelqu'un qui connaissait seulement la forme réduite de l' " ikokondakon ". Nicéphore a donc utilisé deux sources d'information dont il a mal vu le caractère contradictoire, ou qu'il ne s'est pas donné la peine de concilier entre elles.

La fin de la notice n'est pas claire: " ... mais l'Eglise en a rejeté la plupart - car on en trouve chaque jour - et en a accueilli un seul et unique en mémoire du miracle. " On pourrait comprendre à première vue qu'il a subsisté dans les livres liturgiques un seul kontakion de Romanos, le 1^{er} hymne de la Nativité, que protégeait son origine miraculeuse; mais ce n'est sûrement pas ce que l'auteur veut dire, puisqu'il vient de citer deux autres kontakia, dont l'un, celui de l'Hypapantè, n'a jamais eu de concurrents. Veut-il dire que, de son temps, la totalité des kontakia avait été réduite à un seul oïkos, excepté celui de la Nativité qui était encore chanté dans son entier? Nous n'avons pas trouvé la confirmation de ce fait dans les exemplaires manuscrits des Ménées que nous avons consultés.

Il existe bien un kontakion qui fait encore partie de l'office sans avoir subi de mutilation, mais ce n'est pas l'hymne de la Nativité: c'est l'Acathiste, dont Nicéphore ne parle pas et qui n'a rien à voir avec le miracle du τόμος χάριτος. Il ne reste donc qu'une interprétation possible: Nicéphore suppose que, Romanos ayant composé un hymne pour chaque fête et chaque saint, il y avait le plus souvent (τὰ πολλὰ) plusieurs kontakia par jour, à cause des rencontres de fêtes et de l'enrichissement du calendrier, et que l'Eglise n'en a gardé qu'un. Et il est vrai que dans les livres liturgiques actuellement en usage, ou au moins dans les Ménées, on trouve une grande proportion de canons doubles ou même triples, soit qu'il y ait plusieurs saints à fêter, soit à cause de l'importance d'une fête unique, soit encore que le canon de la fête du jour soit doublé par un canon à la Vierge: le mois de novembre, par exemple, compte dix-huit canons doubles et deux canons triples pour dix canons simples. Or le plus souvent, quel que soit le nombre des canons, il n'y a qu'un seul kontakion, placé entre la 6e ode du second - ou du troisième - canon et la 7e du premier¹³⁷. Cet usage souffre cependant quelques exceptions: il arrive qu'un second kontakion, parfois amputé de son oikos, soit intercalé après la série des 3e odes, donc en compagnie du kathisma, et avant lui¹³⁸. Le cas se rencontre à cinq reprises au mois de novembre, mais seuls les offices du 3 (SS. Akepsimas, Joseph et Aïthalas, et dédicace de Saint-Georges de Lydda), du 12 (S. Nil du Sinaï et S. Jean l'Aumônier) et du 24 (S. Pierre d'Alexandrie et S. Clément de Rome) comportent deux " ikokondaka " complets. D'autre part, il y a deux jours sans kontakia¹³⁹. Cela donne un total de 31 " ikokondaka "; or l'ensemble des kontakaria anciens que nous connaissons nous fournit pour ce même mois 87 hymnes complets ou fragments, dont 51 pour le seul recueil de Patmos. Nicéphore, surtout s'il a pu consulter un recueil relativement récent comme l'est J (Sinaïticus 927, daté de 1285), pauvre en pièces complètes mais très riche en fragments, n'a pas pu ne pas remarquer la différence et l'aura interprétée à

sa manière. Cela aussi montre qu'il ne concevait pas le kontakion comme indépendant du canon.

Le récit d'Agapios Landos, dont nous avons aussi parlé au début de ce chapitre, est le plus insignifiant. Sa principale originalité est de placer le miracle dans l'église des Blachernes, peut-être par une interprétation abusive du synaxaire; il est probable qu'il lisait celui-ci dans un texte apparenté au groupe BM. Voici sa version²⁰⁰:

Θαῦμα η'. Περὶ τοῦ ἁγίου Ῥωμανοῦ τοῦ μελφοῦ, ὅστις
ἐποίησε τὰ τῶν ἁγίων πάντων κοντάκια.

Φαίνεται εἰς τὸν Μεταφραστὴν τῇ α' τοῦ ὀκτωβρίου, ὅπου ἐορτάζομεν τὸν ἅγιον Ῥωμανὸν τὸν μελφόν, ὅτι αὐτὸς ὁ ἅγιος ἦτον ἀπὸ τὴν Ἑδεσφινῶν πόλιν²⁰¹, καὶ ἀνεχώρησε τῆς πατρίδος, καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν Κωνσταντίνου κατέφυγεν εἰς μοναστήριον τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν τὸ ἐν τοῖς Κύρου λεγόμενον. Καὶ πολλάκις ἀπῆρχετο ἀπὸ τὸ κελλίον του εἰς τὸν ἐν Βλαχέρναις ναὸν τῆς ἀειπαρθένου, καὶ ἐκεῖ ἐνυκτέρευεν εἰς τὴν παννυχίδα, ὅτι ἦτον κατὰ πολλὰ εὐλαβὴς καὶ ἐνάρετος, ἀγρυπνῶν τὰς δεσποτικὰς ἐορτάς καὶ προσευχόμενος ὅλην τὴν νύκτα. Διὰ τοῦτο ἡξιώθη νὰ λάβῃ τὸ ἀξίωμα τοῦτο ἀπὸ τὴν δέσποιναν· ἤγουν, τὴν ἀγρυπνίαν τῶν Χριστουγέννων εὐρισκόμενος εἰς τὸν ἄνωθεν ναὸν τῶν Βλαχερνῶν, ἀπεκοιμήθη ὀλίγον ἀπὸ τὸν κόπον, καὶ τότε βλέπει τὴν παναγίαν εἰς ὀπτασίαν, καὶ ἐβάστα ἓνα τόμον ἤγουν μίαν βίβλον, καὶ λέγει του· "Ἀνοιξε τὸ στόμα σου, νὰ φάγῃς τὸ χάρισμα τοῦτο ὅπου σοῦ διδῶ". Ἐφάνη του γοῦν πῶς ἤνοιξε τὸ στόμα του καὶ ἐκατάπιε τὸν τόμον ἐκεῖνον. Καὶ τότε ἀφοῦ ἐξημέρωσεν, ἀνέβη εἰς τὸν ἄμβωνα καὶ ἀρχίζει μὲ πολλὴν εὐλάβειαν τὸ κοντάκιον τῆς ἐορτῆς, ἤγουν· "Ἡ Παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκτει" καὶ τὰ ἐξῆς, τὸ ὁποῖον ἔψαλε μὲ τοιοῦτον μέλος καὶ τοσαύτην γλυκύτητα ὅπου ἐγνωρίσθη σαφέστατα πῶς ἦλθεν οὐρανόθεν, καὶ ὅχι ἐξ ἀνθρώπων ἡ χάρις ὅπου ἐδόθη· καὶ πάντες ἐθαύμασαν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο τὸ κοντάκιον ἔκαμεν, ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα τῶν ἐορτῶν τοῦ σωτῆρος, τῆς παναγίας καὶ τῶν ἁγίων ὁλων, καὶ ἐσύνθεσεν ὑπὲρ τὰ χίλια κοντάκια, τουτέστιν ὅλου τοῦ χρόνου, ὅσα ψάλλει ἡ Ἐκκλησία μας. Ταύτην δὲ τὴν χάριν

ἡξιώθη ὁ θαύμασιος ὑπὸ τῆς θεομήτορος, διὰ τὴν εὐλαβεῖτο κατὰ πολλὰ καὶ τὴν ἐσέβετο· διὸ καὶ παρ' αὐτῆς ἐδοξάσθη εἰς τοῦτον τὸν κόσμον τὸν πρόσκαιρον, καὶ τὴν οὐράνιον καὶ μακαρίαν ζωὴν ἡξιώθη. Ἦς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν.

Ainsi, le souvenir de Romanos ne vécut que grâce à ce récit de Légende Dorée, sans lequel le mélode le plus doué et le plus fécond qu'ait produit Byzance ne serait guère qu'un nom, comme tant de ses prédécesseurs et même de ses successeurs. A mesure que sa personne historique est tombée dans l'oubli, son oeuvre, par une curieuse compensation, s'est étendue jusqu'à englober la quasi totalité des kontakia, dont il a fini par devenir l'auteur unique et, bien entendu, l'inventeur. Il peut y avoir quelque chose de vrai dans cette conception de l'histoire du genre, en ce sens que c'est peut-être Romanos qui lui a donné sa forme définitive; en tout cas, c'est Romanos qu'ont pris pour modèle les hymnographes qui ont cultivé ce genre après lui, quand ils ne l'ont pas étroitement pastiché. Il convient donc, avant d'aller plus loin, de mesurer aussi exactement qu'on pourra l'ampleur de l'oeuvre réellement sortie des mains du mélode en la distinguant de ce qu'on lui a faussement attribué. ~~1004~~

Ce chapitre était entièrement rédigé au moment où ont été publiés, d'une part le premier volume de l'importante Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία de K. Mitsakis²⁰², d'autre part la brève étude de P. A. Korakidis sur le problème de l'ascendance juive de Romanos²⁰³. On trouvera dans le livre de K. Mitsakis une mise au point aussi claire et complète qu'on peut le souhaiter sur les questions biographiques relatives au mélode, avec un détail qui m'avait échappé: il s'agit d'une note relevée par l'auteur dans le typikon du couvent de Grégoriou, à l'Athos, daté de 1851, qui précise que l'empereur sous le règne duquel Romanos a composé ses kontakia est Anastase Dicoros (Anastase I)²⁰⁴. P. Mitsakis estime que le moine Acace et Xanthopoulos sont tributaires d'une même source, de laquelle viendrait la légende, commune aux deux récits, d'un Romanos mauvais chanteur et raillé de ses collègues. C'est fort vraisemblable. Ce qui ne l'est pas du tout, c'est que cette source commune soit un remaniement, même tardif et populaire, du texte de la Vie perdue, et que celle-ci ait pu contenir le détail en question. L'histoire correspond trop bien à la conception purement " musicale " que Xanthopoulos et Acace se font du kontakion, et que le rédacteur de la Vie ne pouvait pas connaître. Le remaniement que les deux récits ont utilisé n'a pu être ~~élucubré~~ élucubré qu'à partir du texte du synaxaire.

Quant aux renseignements fournis par le kontakion: origine juive de Romanos et haute position due à la faveur impériale, K. Mitsakis et A. Korakidis sont d'accord pour les rejeter²⁰⁵. Le premier adopte, faute de mieux, l'hypothèse, avancée par N. Tomadakis, d'une confusion entre Syriens et Hébreux, hypothèse qui ne nous paraît vraiment pas sérieuse. Signalons^{que} que K. Mitsakis indique le patriarche Germain I comme auteur du kontakion à saint Romanos, en précisant que l'attribution vient du kontakion de Moscou, M²⁰⁶. Il ne peut s'agir que d'une erreur: je n'ai trouvé aucun nom d'auteur dans le lemme de K, et le passage de Pitra invoqué par K. Mitsakis concerne le tropaire Πρώτη καλῶν ἀπαρχή, non le kontakion²⁰⁷. A. Korakidis avance d'autres arguments, qui sont les plus étranges du monde. Il récuse le té-

moignage du kontakion parce que celui-ci est anonyme, et qu'un témoignage anonyme est par principe irrecevable; or le kontakion devrait être signé, ajoute-t-il, puisque, après le VI^e siècle, les kontakia qui nous sont parvenus sans le nom de leur auteur sont très rares. La tradition, isolée et tardive (toujours selon A. Korakidis), de l'origine juive de Romanos doit être rapprochée de celle qui le présente comme un mauvais chanteur; toutes deux sont liées à " la dépréciation (ὀποτίμησις) des kontakia et de Romanos au cours des siècles, depuis le VIII^e jusqu'au XI^e ", époque durant laquelle on aura cherché à trouver des points faibles dans la vie du mélode. Que celui-ci ne soit pas Juif d'origine, cela se voit du reste à ses violentes attaques contre les Juifs, qui ne visent pas seulement leur religion et leur histoire, mais aussi leur personnalité ethnique et raciale. Quant à l'allusion au rang élevé qu'aurait occupé le mélode, elle est contredite par le fait que celui-ci avait abandonné toute ambition terrestre pour se retirer au monastère de hyros²⁰⁸.

Il est à peine besoin d'ajouter que toute cette argumentation repose sur une impressionnante série de contre-vérités et d'hypothèses sans fondement, présentées comme des certitudes. L'anonymat du kontakion s'explique simplement par l'amputation qui l'a réduit à ses trois premières strophes: les pièces ainsi tronquées dont l'auteur est encore nommé dans le lemme sont très rares, on n'en relève pas plus d'une douzaine dans les kontakaria sur 600 environ²⁰⁹. L'ὀποτίμησις de Romanos n'est confirmée par aucun indice sérieux: Romanos a été peu à peu oublié, non pas dénigré, et c'est un contresens particulièrement violent que de voir un élément de satire dans la tradition recueillie par Acace et Xanthopoulos, laquelle n'a pas d'autre objet que de rehausser - maladroitement du reste - le don miraculeux dont le saint fut jugé digne. D'autre part, il est trop évident que le kontakion²¹⁰ est de beaucoup antérieur à la naissance de cette tradition, antérieur aussi à la décadence du genre. Et que penser du pré-

4

tendu antisémitisme de Romanos, qui me paraît aussi imaginaire que sa tonsure monastique ?²¹⁰

Le kontakion sur saint Romanos n'a décidément pas bonne presse chez les philologues grecs. Eustratiadis excepté, ils montrent autant de hâte à l'écarter qu'ils mettent de soin à scruter chaque tropaire des deux offices du saint, dont le texte est pourtant parfaitement banal et dénué du moindre intérêt biographique. Pour quelles raisons inconscientes veulent-ils à toute force que le " Pindare chrétien ", le " prince des mélodes " byzantins, le " Dante des néo-Grecs "²¹¹ n'ait pas eu d'ascendance juive ? Nous n'en savons rien; mais si c'est un crime d'affirmer une pareille origine, encore faut-il nous dire à qui le crime profite, et fournir une explication satisfaisante pour ce que l'on tient absolument à nous présenter comme une invention de mélode ignorant ou malveillant. Ces détails, pour être inédits, n'ont en fin de compte rien d'invraisemblable; et d'autre part ils sont trop insolites, trop peu en accord avec les traits plutôt sommaires et stéréotypés du portrait que nous suggèrent les autres sources, pour qu'on puisse refuser de les prendre en considération et les déclarer dès l'abord légendaires. Il y a bien eu une légende de Romanos; nous la connaissons et nous pouvons la suivre dans son développement. Faut-il en supposer une seconde, d'un caractère complètement différent et qui ne se serait jamais contaminée avec la première ? Il devient alors nécessaire d'en éclairer les origines d'une lumière moins irrégulière qu'il ne l'a été fait jusqu'à présent.

NOTES DU CHAPITRE 4

1. Le titre complet est: Βιβλίον ὡραιότατον καλούμενον Ἀμαρτωλῶν σωτηρία, μετὰ πλείστης ἐπιμελείας συντεθὲν εἰς κοινὴν τῶν Γραικῶν διάλεκτον παρὰ Ἀγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρήτος τοῦ ἐν τῷ ἁγιωνύμφῳ ὄρει τοῦ Ἀθω ἀσκήσαντος, καὶ νῦν νεωστὶ διορθωθὲν παρ' αὐτοῦ, καὶ τυπωθὲν οἰκείοις αὐτοῦ ἀναλώμασιν. Cf. E. Legrand, Bibliographie hellénique du XVIIe siècle, I, Paris, 1894, p. 413-414. Sur ce personnage, v. M. Gédéon, Ὁ Ἀθωας, Constantinople, 1885, p. 211-214.
2. J. Bousquet, Le culte de saint Romain le Mélode dans l'Eglise grecque et l'Eglise arménienne, EO 3 (1900), p. 339.
3. Ce détail a passé dans l'office de saint Romanos imprimé dans les Ménées d'octobre. L'exapostilarion de l'orthros (matines) commence ainsi: Ἐν θεοπνεύστοις ἔσμασι κατετράνωσας, μάκαρ, τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀπόρρητον θεῖαν οἰκονομίαν, καὶ ὕμνοις ἔστεψας πάντας, Ῥωμανέ, τοὺς ἁγίους.
4. Il est tiré de l'Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου (éd. Cyrille Athanasiadis, Jérusalem, 1868). On le trouve cité par A. Papadopoulos-Kerameus, Mitteilungen über Romanos, EL 2 (1893), p. 599-605, qui signale que ce texte, alors inédit, avait été cité par Nicodème l'Hagiorite dans son Συναξαρίστης τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, Venise, 1813.
5. D'après l'édition de A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiceskich rukopisej, I, Kiev 1895, p. 10.
6. Le manuscrit entier (Ménées de septembre à février) a été publié par H. Delehaye dans l'apparat critique de son édition du Synaxaire de l'Eglise de Constantinople (Propylaeum ad AA SS Novembris, Bruxelles, 1902). Le texte ~~de Romanos~~ relatif à Romanos se trouve sous les col. 95-96.
7. Pitra, SR, p. 1-11. Il vaut mieux se reporter à cette publication qu'à la belle, mais défectueuse édition du cardinal Albani, Menologium Graecorum jussu Basilii imperatoris graece olim

editum, etc., Urbino, 1727, 3 vol., reproduite dans PG 117. Le texte sur Romanos (Urbino, 1, p. 82; PG 117, 81 E-C) comporte une variante qui n'est pas dans le fac-similé, et qui a été notée sous la colonne de gauche. Il a paru depuis un fac-similé complet de ce manuscrit somptueux et décevant (v. H. Delehaye, Le synaxaire de Sirmond, ABoll. 14, 1895, p. 404-407) à Turin en 1907. Le ménologe de Basile est, comme on sait, le cod. Vat. gr. 1613 (XIe s.); il va de septembre à février.

8. Μηναῖον τοῦ ὁκτωβρίου, Venise, 1871, p. 5.

9. Μηναῖον τοῦ ὁκτωβρίου, Athènes, 1960, p. 9.

10. D'après H. Delehaye, Propylaeum (v. n. 6), 95-96. Cf., du même, Saint Romain le Mélode, ABoll. 13 (1894), p. 440-442.

11. A. Papadopoulos-Kérameus, Mittheilung en über Romanos, WZ 2 (1893), p. 599.

12. Tomadaxis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, 11, p. 86.

13. Cf. P. Janin, ~~la Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin~~, Paris, 1909², pp. 161-171 (Blachernes) et 193-195 (église de Kyros). Sur cette dernière, v. aussi J. Pargoire, A propos de Boradion, BZ 12 (1903), p. 463-467.

14. V. la n. 4.

15. Anne Comnène, Alexiade, V, 8, 3 (éd. Leib, Paris, 1967, p. 34). Nous citons plus bas le texte de l'épigramme.

16. Nicétas Choniates, Bonn 248.

17. Vie de saint Etienne le Jeune, PG 100, 1076 B - 1080 A. Vie de sainte Irène de Chrysobalanton, AASS, juin VI, 618 E. Vie de saint André Salos, PG 111, 848 C - 849 A. Vie de sainte Paraskévè la Jeune, éd. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, I, Pétersbourg, 1891, p. 443. Vie de sainte Thomaïs de Lesbos, AASS nov. IV, 243 E. Cf. P. Janin, o. c., p. 179.

18. J. Bousquet, Le culte de saint Romain le Mélode dans l'Eglise grecque et l'Eglise arménienne, EO 3 (1900), p. 339.

19. Ananie, qui guérit Paul devenu aveugle sur le chemin de Damas (Act. 9, 10-19), a le titre d'apôtre. Mais Romanos vient avant les moines martyrs de Zôbè (sous Irène) et même avant saint Domninos, martyr à Thessalonique sous Maximien.

20. Cod. Mosq. Synod. 437 du XIIe s. (M dans la liste des manuscrits de Romanos).
21. Pitra, AS I, p. XXIX-XXXI.
22. Cod. Athous Vatop. 1041 , du Xe-XIe s. (A dans la liste des manuscrits de Romanos).
23. Cod. Fatm. 195 (XIe s.), qui contient les Ménées d'octobre; nous le désignons par R. Cf. J. Sakellion, Πατριακή Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. 113. Son texte a été publié par N. Tomadakis, Βυζαντινή ὕμνογραφία, ~~XX~~, p. 89, n. 5.
24. Cod. Athous Lavrae Γ 28 (XIe s.).
25. F. Maas, Chronologie, p. 30-31.
26. Tomadakis, Βυζαντινή ὕμνογραφία, ~~XX~~, p. 89-90.
27. Le kathisma du canon consiste en un tropaire, ou une suite de tropaires, chantés après la 3e ode. Les stiques sont des vers iambiques en nombre variable - souvent deux - en l'honneur du saint dont le synaxaire va faire mention. L'exapostilarion est un tropaire qui sert de conclusion au canon.
28. Ce sont trois sortes de tropaires. Les stichères sont intercalés entre les derniers versets des psaumes de vêpres et de matines. Les doxastika séparent les deux parties de la doxologie. L'apolytikion, qui termine les vêpres, est le principal tropaire du jour et se répète à la plupart des heures.
29. Μηνναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου, Athènes, 1960, p. 5-12.
30. Tropaires en l'honneur de la Vierge qui, excepté aux fêtes despotiques, s'ajoutent à chaque groupe de tropaires, et notamment aux odes du canon.
31. Pitra, AS I, p. XLIII.
32. S. Pétrides, Office inédit de saint Romain le Mélode, BZ 11 (1902), p. 358-369. Cf. H.-G. Beck, Kirche, p. 519.
33. Pitra, AS I, p. XXVI. Il ne précise pas lequel.
34. Cod. Athous Vatop. 1409 (XVIIIe s.), f. 25 . S. Eustratiadis, bulletin critique de Θεολογία 7 (1929), p. 262, n. 3. Cf. N. Tomadakis, Βυζαντινή ὕμνογραφία, II, p. 88, n. 3.
35. Cod. Athous Lavrae Γ 86, f. 26 . Cf. Eustratiadis et Tomadakis, I. c. /XIVe s.)

36. Sur Anatolios et les στιχηρὰ ἀνατολικά, v. Christ-Paranikas, p. XLI-XLII; Beck, Kirche, p. 472.
37. V. la n. 32.
38. C'est Théophane Graptos, qui souffrit de la persécution iconoclaste sous Léon V et Théophile. Sur les ~~autres~~ autres Théophane, v. Beck, Kirche, pp. 471 et 602.
39. Cette copie a été faite en 1902 par un moine de Lavra, Athanase Evmorphopoulos; la lacune est au v. 7¹.
40. Sur cette variation de mode, v. notre édition de l'hymne des Trois enfants dans la fournaise (t. I, SC 99, p. 354-359).
41. Sur ce manuscrit, v. la n. 23. Sur les éditions de ce fragment, v. les notes 21, 25 et 26.
42. Le texte de M: " De la mer des dogmes tu as rempli l'univers, et tu t'es montré une trompette bien sonnante; tu t'es manifesté comme un astre éclatant ", n'est pas mauvais et a peut-être plus de cohérence, mais nous paraît une réfection, comme nous l'exposons plus loin.
43. La μελωδία est l'art du mélode, c'est-à-dire de l'hymne en tant que production littéraire (γλυκάσματα) et musicale (σάλπιγξ), et enseignement religieux (διδασκαλία, διδάγματα).
44. Nous comprenons μέλι καὶ γάλα comme apposition de ἐδέσματα, " aliments (spirituels) dont parlent les Ecritures ": les paroles du Seigneur sont en effet " douces au palais plus que le miel " (Ps. 118, 103), on doit en être avide comme d'un " lait pur " (I Pierre 2, 2). Mais on pourrait attribuer un sens transitif à ἐβλυσεν et traduire: " l'aliment que furent pour toi les Ecritures a fait jaillir sous ta langue du miel et du lait ". L'enseignement de Romanos, en effet, est nourrissant parce qu'il s'inspire directement des Ecritures et s'y réfère constamment, ce qui est, de fait, bien caractéristique de sa manière.
45. Ou " une Bible " (v. la note précédente), mais nous préférons un sens plus général à cause du v. 2: le Seigneur, avant lu le premier ce livre qu'était Romanos, s'empessa de le faire connaître à tous.
46. Les jeux de mots, naturellement intraduisibles, ἑβραῖος-

ἑδραῖος, Σαῦλος-σάλον (v. 7), sont bien dans la tradition de Romanos, mais aussi des mélodes anciens, comme l'auteur de l'Acathiste.

47. Cette image est peut-être inspirée de Romanos, Triomphe de la Croix, 17, 6-10 (t. IV de notre édition, p. 308). L'enseignement de Romanos est un " trésor secret " parce qu'il se présente sous la forme de récits ou de drames, non de sermons.

48. L'expression ἀναγινωσκόμενος καὶ ἐπιγινωσκόμενος rappelle plusieurs passages de Romanos (Résurrection 11, 6, 6; hymne à saint Démétrios, 18), comme le fait remarquer P. Maas, Chronologie, n. 30, n. 3.

49. Cf. Romanos, Puissances infernales, 3, 1 (t. IV de notre édition, p. 246): φίλοι τῆς χάλης καὶ ἐχθροὶ τῆς γαλήνης, précisément en parlant des Juifs (P. Maas., l. c., n. 1).

50. La correction ὑψίθρονον proposée par P. Maas est très probable, car elle rétablit le mètre et remplace un hapax par un terme bien attesté. On remarquera l'insistance du poète sur l'idée de hauteur, répétée quatre fois en ces quatre vers.

51. Allusion probable à Eph. 6, 5: " Esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas avec crainte et tremblement (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) ... comme au Christ. "

52. Il faut évidemment, avec P. Maas, corriger τοῦ en τὰ au v. 9¹. La même faute semble avoir été commise au v. 10², qui est en tout cas inintelligible si l'on ne fait pas la même correction.

53. Cette expression provient de l'Acathiste, 7, 12: χαῖρε τῶν ἀποστόλων - τὸ ἀσίγητον στόμα (Christ-Paranikas, n. 142; C. A. Trypanis, Fourt een early Byzantine Cantica, Vienne, 1968, p. 32).

54. La délimitation des κῆλα et la disposition des vers dans ce prooimion sont sensiblement différentes de celles que nous avons proposées dans notre édition de l'hymne des Trois enfants (t. I, p. 355). Notre schéma était erroné, faute d'un examen suffisant des prosomoia. Le schéma du κῆλον 5¹: υ-υ υυ-υ, est unique.

L'idiomèle et l'un des prosomoia (fragment anonyme aux Martyrs de Crète, 23 décembre) ont: υ-υ υυ-, ce qui assure l'identité parfaite des vv. 4 et 5. Les six autres prosomoia suppriment la

syllabe initiale, ce qui donne: -U UU-. C'est donc le cas du plus connu de ces prosomoia, l'hymne du Talas Τὴν ἄβυσσον ὁ κλείσας, qui figure encore à la date du Samedi Saint dans les Ménées imprimés, et qui a pu servir de modèle aux autres.

55. Les deux autres semi-idiomèles sont: l'hymne Ἀγῶνας ἐν ἀθλήσει à sainte Euphémie (11 juillet), dont l'acrostiche est: Τῆς πανευφήμου, très répandu; et le paraklêtikon à la Vierge Προστασία τῶν χριστιανῶν, dont il ne reste que quatre strophes, et que Pitira (AS I, p. 535-537) soupçonnait d'être le véritable idiomèle. Les sept prosomoia sont: 1. Un fragment de cinq strophes à sainte Barbe (4 décembre): Τὴν χάριν τῶν θαυμάτων. 2. Un fragment de quatre strophes aux Martyrs de Crète (23 décembre): Ὁμόψυχοι τῇ πίστει. 3. Un hymne anonyme à saint Basile (1er janvier): Τὰ βάθη τῆς σοφίας, dont l'acrostiche est: ποίημα εἰς Βασίλειον. 4. Un hymne du Talas aux saints Cyr et Jean (31 janvier et 28 juin): Τὸ μέγα ἱατρεῖον, dont l'acrostiche est: ταύτη ἡ φῶδὴ τάλα. 5. Un fragment de cinq strophes à sainte Agathe (5 février): Ἐκ βρέφους τὴν ἀγνεΐαν. 6. Un fragment de huit strophes, formant l'acrostiche ΤΗΣ ΟΡΘΟΣ, pour la fête de l'Orthodoxie (1er dimanche de carême): Ὁ ἐκ πατρὸς ἐκλάμψας. 7. L'hymne du Talas pour le Samedi Saint mentionné dans la note précédente: Τὴν ἄβυσσον ὁ κλείσας, dont l'acrostiche est: ὁ αἶνος τάλα. On trouvera le prooimion et les deux premières strophes de cette dernière pièce dans Pitira, AS I, p. 490-491. Toutes les autres sont inédites, à l'exception des prooimia, publiés dans l'ordre du calendrier avec tous les autres prooimia contenus dans 1 par M. Naoumidis, Ὁ Πατριακὸς κῶδιξ 212, dans Tomadakis, Ῥωμανοῦ ὕμνοι, II, p. γ'-σμδ'.

56. T. IV de notre édition, pp. 373 et 380. Ces quatre kôla se retrouvent encore au début du prooimion de l'hymne sur l'Hémorroïsse (t. III, pp. 84 et 86). Parfois, ce sont les derniers kôla qu'affecte une telle ressemblance. Ainsi, le prooimion I de l'hymne de l'Hypapantè, Χορὸς ἀγγελικὸς, a une structure identique à celle d'un autre prooimion de Romanos, celui du Jugement dernier, pour les cinq derniers kôla (Ὅταν ἔλθῃς).

57. Par exemple les deux prooimia, différents pour le mètre mais commençant par le même kélion, 'Εν κόλποις τοῦ 'Αβραάμ, d'un hymne funèbre anonyme publié par Pitra, AS I, p. 499-501, et par C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° V, p. 73-77.

58. Les réfections de ce genre sont loin d'être rares. Sur les 54 semi-idiomèles - c'est-à-dire les hymnes formés d'un prooimion idiomèle et de strophes qui ne le sont pas - que nous avons relevés dans les kontakaria, 19 ont leur prooimion idiomèle doublé par un autre prooimion écrit sur le rythme de celui qui correspond ordinairement à l'hirmos des strophes. Par exemple, dans l'hymne de Romanos sur l'Enfant prodigue (t. III de notre édition, n° 28, p. 227-261), le prooimion est idiomèle, les strophes sont des prosomoia de Τὸν πρὸς ἡλίου ἥλιον (Résurrection I); il existe un prooimion II sur l'hirmos Εἰ καὶ ἐν τάφῳ, du même hymne de la Résurrection, qui semble bien n'être qu'une paraphrase du prooimion I.

59. Qui d'ailleurs cite inexactement le texte: il écrit βασιλεύειν ἐγνώρισεν au lieu de βασιλεῦσιν ἐγνώρισεν (I. C., p. 90).

60. G. Cammelli, Romano il Melode, p. 19.

61. Ainsi, dans le prologue du Pré spirituel, Jean Moschos, en décrivant le pré fleuri qui symbolise son ouvrage, oppose l'ἐρυθρότης des roses à la πορφυρίς des violettes: Τούτου μὲν γὰρ τοῦ λειμῶνος τὸ τυχὸν τῇ τῶν ῥόδων ἐρυθρότητι καταλάμπεται..., ἄλλοθεν ἀπαστράπτει τὸ χρῶμα τῶν ἴων, βασιλικῆς ὑπάρχων μίμημα πορφυρίδος. (PG 87³, 2852 A).

62. Τίς οὗτος ὁ παραγινόμενος ἐξ 'Εδὼμ, ἐρύθημα ἱματίων ἐκ Βοσόρ, οὕτως ὠραῖος ἐν στολῇ βίβι μετὰ ἰσχύος; 'Εγὼ διαλέγομαι δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου. Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια καὶ τὰ ἐνδύματά ὥς ἀπὸ πατητοῦ ληνοῦ; (Isaïe 63, 1-2).

63. Pour Eusèbe, le Christ s'est teint du sang d'Edom et de Bosor, ennemis d'Israël, " en combattant pour ceux qui étaient injustement opprimés par les puissances adverses " (Comment. in Isaïam, PG 24, 501 A-D). On retrouve la même interprétation chez Procopé de Gaza (PG 87², 2665 C - 2668 C). Théodoret voit dans ce passage

l'annonce de l'Ascension du Christ: en emportant au ciel son humanité, symbolisée par la robe sanglante, le Christ a anéanti le diable et toute sa phalange comme un pressoir qui écrase les grains de raisin (In Isaïam, PG 81, 476 C - 477 A). Pour Cyrille d'Alexandrie, il s'agit plutôt de la Passion, mais surtout en tant qu'acte rédempteur qui arrache l'homme à l'oppression de Satan (In Isaïam lib. V, ^{t. V} PG 70, 1381 A - 1384 B).

64. Ποιμανεῖς ἐν Ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίψεις αὐτούς (Ps. 2, 9). Il s'agit de l'ensemble des nations de la terre et de leurs princes, qui se sont dressés contre Dieu et contre son Christ. Le texte hébreu est différent: " Tu les briseras avec un sceptre de fer, tu les fracasseras comme des vases de potier. "

65. P. Maas, Chronologie, p. 13-24.

66. L'auteur de l'hymne à saint Jean Chrysostome signé de Romanos, mais qui n'est sûrement pas de lui, qualifie son héros de στεφανηφόρος μάρτυς (str. 5), mais fait montre d'une remarquable prudence en s'abstenant soigneusement de préciser les circonstances de ce martyr. Il met en parallèle le saint avec divers personnages de la Bible, et notamment Elie (str. 17), mais non pour rappeler les démêlés du prophète avec Jézabel, ce qui aurait bien été en situation pourtant. Il se contente de dire que, comme Elie a fait passer par l'épée les prêtres de Baal, Jean a exterminé les hérésies par l'épée de son enseignement; éloge banal, qu'on peut appliquer à peu près à tous les docteurs et à tous les évêques.

67. Au mercredi de la 3e semaine de carême dans le kontakarion de Patmos; sans date dans J, qui n'en donne qu'un court fragment. Editions: Mioni, Romano il Melode, n° 2, p. 85-105; Tomadakis, Ῥωμανοῦ ὕμνοι, I, n° 5, p. 87-116. Maas-Trypanis, I, n° 54, p. 462-471.

68. " Seine loyale Gesinnung mochte ihm weheren, deutlicher zu sagen, wie er über die Schlachtereier im Hippodrom dachte. " (Chronologie, p. 7).

69. "Απαντες ἴσασιν εἰκὸς - τὰ τότε γεγονότα - ὧν εἰκότως ἡ μνήμη - τὸν νοῦν αἰχμαλωτίζει - καὶ τὴν διάνοιαν ὑμῶν, - καὶ ὀκνηροτέραν - καὶ τὴν γλῶτταν τὴν ἡμῶν - ποιεῖ πρὸς τὴν διήγησιν. (Str. 15, 1-4).

70. Str. 18, 5-6: σὺν τούτοις δὲ εἰκότως - ἐπηύχετο - καὶ ὁ βασιλεύων - ἀναβλέψας πρὸς τὸν πλάστην, - σὺν τούτῳ δὲ - σύνευνος ἡ τούτου... Str. 19, 1: "Ὅτε δὲ ἤκουσε θεὸς - φωνῆς τῆς τῶν κραζόντων - καὶ τῶν βασιλευόντων... Ce pluriel rappelle le βασιλεῦσιν de l'hymne à saint Romanos.

71. Frocope, Bellum persicum, 24 (Bonn 125-126).

72. Cependant, dans le canon des Ménées, le thème du 1er tropaïre de l'ode 8 rappelle curieusement le début de la str. 3 du kontakion: Πᾶσαν τοῦ κόσμου τὴν τερπνότητα - καὶ τρυφὴν καὶ δόξαν ἀποσεισάμενος - τὴν ψυχὴν σου ἀνεπτέρωσας - πρὸς τὰς ἄνω χορείας, - πρὸς τὰς ἐκείνων - δόξας καὶ λαμπρότητας, σοφέ, - πρὸς τὰ κάλλη τὰ ἄρρητα, - πρὸς μονὰς τὰς ἐκεῖσε, - πρὸς φῶς τῆς θεαρχίας κραυγάζων· - Σὲ ὑπερυψοῦμεν, - Χριστέ, εἰς τοὺς αἰῶνας. (Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου, Athènes, 1960, p. 11) : " Rejetant toutes les délices et la gloire du monde, tu as déployé les ailes de ton âme pour aller vers les chœurs de là-haut, vers leurs gloires et leurs splendeurs, ô sage, vers les beautés indicibles, vers les demeures de là-bas, vers la lumière de la théarchie, en criant: Nous t'exaltons, Christ, dans tous les siècles. " Mais la rencontre de ces lieux communs est probablement fortuite.

73. Litra, AST, Prolegomena, p. XXVI: " Fortasse varia sunt nostrorum canticorum nomina. "

74. Αἶνον - ὥς Δαυὶδ ἐν σάλπιγγι - ἐκφάνως ἤσας, Ῥωμανέ, ἐναρμόνιον - τὴν πανύμνητον, - τοὺς ἀρχαγγέλους, τὸν πρόδρομον, - ἀποστόλους, προφήτας καὶ μάρτυρας, - ὁσίους, ἱεράρχας, - τῆς τούτων ἐτυχες λαμπρότητος.

75. S. Létridès, o. c., p. 361.

76. AASS, 1er octobre, t. I (Anvers, 1765), p. 56.

77. Christ-paranikas, p. LI.

78. E. Bouvy, Poetes et melodes, p. 373-375. Il était peut-être influencé par l'opinion de L. Jacobi, Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes (dans Th. Bieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 5, 1882, p. 206), qui, lui aussi, faisait venir Romanos à Constantinople assez longtemps avant le regne d'Anastase II.
79. Pitra, AS 1, Prolegomena, p. XXVI-XXVIII.
80. Editeurs: Pitra, SR, p. 31-41. Krumbacher, Umarb., p. 99-111. Ino Michailidou, dans Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, IV, n° 39, p. 81-102. Maas-Tropanis, I, n° 48, p. 409-420.
81. Gelzer, Die Genesis, p. 76.
82. C. De Boor, Die Lebenzeit des Romanos, BZ 9 (1900), p. 633-640.
83. S. Vailhé, Saint Romain le Mélode, EO 5 (1902), p. 207-212. L'auteur soutenait contre De Boor qu'aucun écrivain byzantin n'appelle " Assyriens " les Perses sassanides, alors que cette dénomination a été appliquée aux Arabes du VIII^e s. r. van den Ven lui donne raison sur le second point, en s'appuyant sur un passage de la Continuation de Theopane (Bonn 415). Contre la première affirmation, en revanche, il invoque le témoignage de Procope et celui d'Arcadios de Constantia, biographe de saint Stylite le Jeune, qui à plusieurs reprises désignent les Perses par le mot 'Ασσύριοι.
84. r. van den Ven, Encore Romanos le Mélode, BZ 12 (1903), p. 153-166.
85. Il prend parti pour le VI^e s. dans sa Geschichte der byzantinischen Litteratur, II (Munich, 1897), p. 663-669. Convaincu par l'argumentation de Gelzer, il admet le VIII^e s. dans Umarbeitungen (1899), où il publie après Pitra le 1^{er} hymne des Dix vierges. Puis l'article de De Boor le fait revenir à sa première opinion dans Romanos und Kyriakes, en 1901.
86. r. Maas, Die Chronologie der Hymnen des Romanos, BZ 15 (1906), p. 1-44.
87. Editions: Mioni, Romano il Melode, n° 2, p. 85-105. D. Dimitrainas, dans Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, I, n° 3, p. 87-116.

Maas-Trypanis, I, n° 54, p. 462-471.

88. A. Papadopoulos-héræmeus, Varia sacra graeca, Pétersbourg, 1909, p. 1-75. Le miracle 18 où est mentionné Romanos commence p. 20, l. 4.

89. Dans une communication au IXe Congrès archéologique de Vienne (Vizantijskij Vremennik, I, 1894, p. 256-258).

90. Krumbacher, Geschichte, II, p. 667.

91. H. Delehay, Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Universitatis messanensis, Aboll. 23 (1904), p. 43. Le manuscrit en question est le Cod. Messanensis 30, qui vient de Saint-Sauveur (C dans l'apparat critique de Papadopoulos-héræmeus). L'éditeur avait espéré trouver le texte grec du miracle dans un autre témoin, le Cod. Sabaïticus 27 (XIe s., B dans l'apparat critique), qu'il avait lui-même décrit (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, II, Pétersbourg 1894, p. 50-58). Effectivement, ce manuscrit contient 18 miracles, mais en sautant du 17e au 20e.

92. Le miracle 41 est daté de la 18e année du règne de Constantin, ~~donc de 659~~, donc de 659. D'après le contexte, il semble que l'empereur, mort en 668, soit encore vivant au moment où le rédacteur compose son récit.

93. Cette polémique a pourtant la vie dure. Dans les Vies des saints, par les RR. PP. Bénédictins de Paris, t. 10 (Paris 1952), p. 19, on lit encore ^{dans} la notice sur saint Romanos le Mélode, à la date du 1er octobre: "Malgré l'ampleur et la valeur de son oeuvre, les savants tâtonnent pour savoir où la poser dans le cours des âges: la majorité penche pour le VIe siècle, mais le VIIIe siècle a aussi ses partisans, et de valeur."

94. L. Maas, Romanos auf Papyrus, BZ 14 (1939), p. 381. C'est le L. Vindob. 29430. Cf. l'introduction de notre édition, t. 1, p. 42-44.

95. Cet hymne (Λαμπάδα ἁββεστων) est dit "1er hymne des Dix vierges" dans la liste de Krumbacher (Akrostichis, p. 565) parce qu'il précède l'hymne de même sujet Τὸν νυμφίον ἀδελφοί dans le kontakarion de Patmos; mais dans l'édition Maas-Trypanis il est désigné comme le 2e, sans doute parce qu'il a été publié

postérieurement à l'autre. Pour la liste des éditions, v. la n. 80.

96. P. Maas, Chronologie, p. 8.

97. Théophane, 6043 (De Boor 227-8). Jean Malalas, Bonn 485.

98. Jean d'Ephèse (trad. W. van Douwen - J. Land, Amsterdam, 1889, p. 241-242), seul à mentionner le retrait de la mer, qui eut lieu sur toute la côte de Phénicie. Théophane, 6046 (De Boor 229). Jean Malalas, Bonn 486-7. Georges Kédrenos, Bonn 674.

99. Dans le t. IV de l'édition Tomadakis, paru après la rédaction de ce chapitre, Ino Mihaïlidou rétablit le texte de la même manière que nous.

100. Ἡ θάλασσα εἶδεν καὶ ἔφυγεν, ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω· τὰ ὄρη ἐσκίρτησαν ὥσπερ κριοί, καὶ οἱ βουνοὶ ὥς ἀρνία προβάτων. (C'est le psaume In exitu). Cf. aussi Ps. 76, 17: εἶδοσάν σε ὕδατα, ὁ θεός, εἶδοσάν σε ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν, καὶ ἐταράχθησαν ἄβυσσοι, πλῆθος ἤχους ὑδάτων. L'un et l'autre sont naturellement utilisés pour l'office byzantin de l'Épiphanie.

101. Théophane, 6034 (De Boor 222). Jean Malalas (Bonn 482) donne des détails assez abondants sur l'épidémie, qui fut particulièrement meurtrière.

102. Théophane, 6036 et 6037 (De Boor 224). Jean d'Ephèse, p. 227-8. En 543, Jean d'Ephèse signale aussi une comète "grande et horrible, semblable à une lampe de feu", qui se montra durant vingt jours et terrifia tout le monde. La suite du récit est intéressante et montre combien ces années de calamités publiques avaient impressionné les contemporains: "Postea multi post illud portentum futura expectantes multa viderunt bella, terrorem evagatum, sitim, pluviae inopiam atque series devastationum in urbibus factarum, quibus malis definiendis atque ita ut undique relata sunt commemorandis haud sufficimus." Si l'hymne de l'Hypapantè date bien des environs de l'année 542 (v. notre édition, t. II, p. 164 s.), la dernière strophe fait peut-être allusion à ces tristes temps: ἐξ ὀργῆς καὶ ἀνάγκης καὶ θλίψεως λύτρωσαι τὴν ζωὴν ἡμῶν, Κύριε.

103. Le 5e dans l'édition Maas-Trypanis, ou, on ne sait trop pourquoi, l'ordre des hymnes de la Résurrection tel qu'il se présente dans Q a été changé. Editions: Maas-Trypanis, I, n° 28, p. 210-223. A. Kominis dans Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, III, n° 30, p. 43-107. T. IV de notre édition, n° 43, p. 485-541.

104. P. Maas, Chronologie, p. 16-18.

105. C'est par hasard qu'il fut martyrsé à Antioche, car il était originaire de Césarée de Palestine. Cf. H. Delehaye, Saint Roman, martyr d'Antioche, ABoll. 50 (1932), p. 244. Il existe un autre saint Roman qui vécut en Syrie, sur la montagne voisine d'Antioche, au Ve s.; les synaxaires le mentionnent le 9 février et le 27 novembre. Cf. Théodoret, Histoire des moines, XI (PG 82, 1393 B - 1396 B).

106. E. Maas (Chronologie, p. 29) signale: un diacre en 517 (G. Guenther, Epistulae imperatorum, CSEL 35, Vienne, 1898, p. 571, 1); un archidiacre en 518 (Mansi VII, 1122 B-C), qui est peut-être le même que le précédent; un lecteur en 518 (Mansi VIII, 1127 D); deux prêtres en 517 (Epistulae imperatorum, p. 570, 20-26), dont l'un se retrouve probablement dans Mansi VII, 1110 A-C, 1126 A; un évêque de Gabala en 553 (Mansi IX, 175 C, 192 D), qui est peut-être à identifier avec l'un des prêtres précédents. Chez Cyrille de Scythopolis, on trouve mention de deux Romanos: un moine monophysite, fondateur d'un monastère à Rhékoa dans la seconde moitié du Ve siècle (Vita Euthymii, 30, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 49, 11, et 67, 16), et un paysan des environs de Gaza (VIe s.), ensorcelé par un ennemi et guéri miraculeusement par une apparition de saint Euthyme (*ib.*, 57, Schwartz 78-79). Jean d'Éphèse (Q. G., p. 24-28) cite encore un Romanos higoumène du grand monastère de Telëda, près d'Antioche.

107. Tomadakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, 12, p. 90-91.

108. Dans l'office des Ménées, ode 1 du canon, trop. 2: ἀπὸ νεότητος ὅλον σὺ τῷ Χριστῷ - σαυτὸν παραθέμενος - ἡκολούθησας αὐτῷ. (Μηναιὼν τοῦ ὁκτωβρίου, Athenes, 1960, n. 7). Dans le canon de Métrides, ode 1, trop. 2: "Ὁρθρίσας ἐκ βρέφους ἐμμελῶς - ταῖς

ἱεραῖς τῶν γραφῶν ἀναπτύξεσιν (S. Rétrides, o. c., p. 559), et ode 4, trop. 2: Μελέτη - παιδόθεν τῶν γραφῶν ἐπεσχόλασας (ib.). Dans la notice qui accompagne l'office arménien, et qui est du mékhitariste Merditch Avkerian, on lit aussi: " C'était un homme érudit et de langue harmonieuse, et qui se livrait à de grandes mortifications depuis son enfance. " Ces détails n'ont sans doute pas d'autre origine que l'office grec (cf. J. Bousquet, o. c., p. 342).

109. P. Maas, Chronologie, p. 31-32: l'hymne Aux nouveaux baptisés " tatsächlich den Gedanken nahelegt, der Dichter selbst habe die Taufe mit Bewusstsein empfangen. "

110. G. Cammelli, Romano il Melode, p. 19.

111. Editions: N. Livadaras dans Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, 11, n° 23, p. 205-220. Maas-Trypanis, I, n° 53, p. 454-461. Le passage en question est dans la str. 14, v. 5-6: πολλάκις δὲ καὶ φόβῳ - τῶν νῦν κρατούντων νόμων - προσῆλθες τῷ βαπτίσματι - καὶ γέγονας ὁ γέγονας - τὸν καιρὸν αἰσχυνόμενος.

112. Nov. Theod. 3, datée de 438 (Cod. Theod., éd. Mommsen-Meyer, Berlin, 1904-5, p. 7-11). Cf. J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain, Paris, 1914, 2 vol., passim (not. I^{re} p. 462 s.: destructions de synagogues).

113. Par exemple, dans le 1er hymne de Joseph, str. 14 (t. I de notre édition, p. 216), Romanos met la crédulité de Rutiphar au compte de sa condition vulgaire de cuisinier. Ce n'est que dans la Septante que Rutiphar est ἀρχιμάγειρος; le texte hébreu lui attribue la charge plus relevée de commandant des gardes.

114. Maas-Trypanis, I, p. XVI, n. 1.

115. K. Mitsakis, The language of Romanos the Melodist, Munich, 1967, p. ~~200-201~~ 2-3.

116. C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, p. 167-168 (Βεσελεήλ, γεέννης, 'Ιεροσολύμοις, 'Ιουδαίοις, 'Ιωσήφ, etc.).

117. Léontios de Néapolis, Vie de saint Syméon Salos, éd. L. Rydén, Upsala, 1963, p. 156, 11-12 (histoire du πρωτοκομήτης); p. 160, 24 - 161, 12 (guérison du χωρικός); p. 162, 22 - 163, 6 (histoire de la sorcière).

118. Zacharie le Scholastique, Vie de Sévere, éd. M.-A. Eugener, t. 2 (Paris, 1907), p. 48.
119. Ib., p. 57-70.
120. Ib., p. 52.
121. P. Maas, Chronologie, p. 21-22.
122. L'hymne a été publié depuis par N. Livadaras, Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ Ῥωμανοῦ, Athènes, 1939, p. 142-149 (avec un appareil critique incomplet), et par Maas-frypanis, 11, n° 60, p. 1-8.
123. Le texte de P est οἱ τῆς ἱατρικῆς ὄντες. P. Maas a supprimé οἱ pour rétablir le mètre et le sens.
124. Νοσοτριβούντων est un hapax. A. Mitsakis (Vocabulary, p. 190) traduit: "to be expert, practised in curing sicknesses". C'est peut-être le sens, et en ce cas le κδῖον n'est qu'une cheville. Le terme ne pourrait-il pas avoir été formé par le mélode sur παιδοτριβέω, avec un sens ironique? Loïn d'exterminer la maladie, le médecin la cultive et l'amène à son plein développement, comme fait le pédotribe à l'égard de l'enfant.
125. Δι' ὧν est une correction de P. Maas. P et Livadaras ont δι' ὧν.
126. Cette opinion est-elle attestée au moins à l'égard des médecins juifs? J. Juster (o. c., II, p. 255; cf. n. 112) écrit que "saint Jean Chrysostome conseille aux chrétiens de se laisser mourir plutôt que d'avoir recours aux médecins juifs", et renvoie aux homélies Adversus Judaeos, 4, 7 (PG 48, 834 s.) et 8, 5 (ib., 935 s.). En fait, ces passages ne visent que ceux qui vont chercher dans les synagogues des amulettes et des formules magiques contre la maladie; il n'y est pas question de médecins.
127. Les malades incurables qui ont en vain dépensé tout leur avoir chez le médecin apparaissent souvent dans les Vies ou les Miracles des saints thaumaturges. Plutôt qu'un trait satirique traditionnel, il faut voir là une réminiscence plus ou moins consciente de l'épisode évangélique de l'hémorroïsse, dans la version de Marc, 5, 26, ou de Luc, 8, 43.
128. Hésiode, Travaux, 686.

129. A propos des notables de Constantinople arrêtés en 546, sur sa propre dénonciation, et condamnés au fouet et au baptême, Jean d'Ephèse précise: " C'étaient des hommes illustres et nobles avec une foule de grammairiens, de sophistes, de scholastiques et de médecins. " (F. Nau, Analyse de la 2e partie inédite de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, Revue de l'Orient chrétien 2, 1897, p. 481).

130. P. Maas le donnait aussi pour authentique en 1906 (Chronologie, p. 10, n. 2). Il a changé d'avis par la suite, puisque dans l'édition Maas-Trypanis l'hymne est rejeté parmi les Dubia du t. 2 (n° 69, p. 62-71), et son authenticité niée d'une manière catégorique (ib., p. 195-6), à tort, à ce qu'il nous semble (cf. le chapitre suivant). On trouvera le texte aussi dans Tomadakis, Ῥωμανοῦ ὕμνοι, I, n° 11, p. 243-265 (éditrice: Helli Kyriakaki).
131. Ib., str. 19, v. 3.

132. Ib., str. 24-25.

133. I Rois, 18-40.

134. Publiée par V. Latīšev, Hagiographica inedita, Mém. de l'Acad. impér. de St-Petersbourg, 8e série, XII, 2 (1914), p. 40-53. Bien entendu, des trois noms invoqués par les païens, Asklépios, Hippocrate et Galien, seul Asklépios se retrouve dans la version du Métaphraste (PG 115, 461).

135. Sur le culte d'Hippocrate héroïsé, cf. Darenberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, III^e (Paris, 1899), s. v. Heros. Pline l'Ancien (H. N. VII, 37) rapporte que, pour avoir prédit une peste et envoyé ses élèves la combattre de ville en ville, Hippocrate se vit décerner les mêmes honneurs qu'à Hercule, ce qui est outré sans aucun doute. Lucien (Philopseudes, 21) cite un médecin, Antigonos, qui rend un culte divin à sa statue d'Hippocrate et lui offre même des sacrifices d'animaux; culte excessif, selon l'auteur, qui n'en reconnaît pas moins la légitimité d'honneurs plus modestes.

136. Éditeurs: Pitra, AS I, n° XX, p. 157-164. Maas-Trypanis, I, n° 33, p. 259-266. La strophe 17 est reproduite isolément par P. Maas (Chronologie, p. 21), G. Cammelli (Romano il Melode, p.

31), N. Tomadakis (Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, ~~III~~, p. 122).

137. "Romanos war offenbar historisch ungebildet: Plato und Homer waren für ihn nicht mehr als Namen, mit denen er seine Klangspiele treiben konnte." (Chronologie, p. 23). On retrouve le même jugement dans Maas-Frypanis, I, p. XLIII: "It appears that his historical and literary education was limited. Homer, Pythagoras, Plato, or Demosthenes were mere names to him to be used for rhetorical tricks, a play on the sound of words."

138. IG 60, 47-49. Le passage a été utilisé par l'auteur de l'Acathiste (str. 17: Ῥήτορας πολυφθόγγους - ὥς ἰχθύας ἀφώνους - ὁρῶμεν ἐπὶ σοί, Θεοτόκε...).

139. Οὗτος μὲν οὖν πάντα τὸν χρόνον ἀνάλωσε περὶ δόγματα στρεφόμενος ἀνόνητα καὶ περιττά (o. c., 48).

140. Φιλοσόφων... τῶν κατασαπέντων ἐν Ἀκαδημίᾳ καὶ περιπάτοις (ib.).

141. Justinien, Liber adversus Origenem, IG 86¹, 949 C (Mansi IX, 492 C).

142. Sur la popularité des Phénomènes d'Aratos et leur importance dans l'enseignement classique, cf. H. -I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité (Paris, 1938), p. 254-6: "Ce texte a connu une extraordinaire diffusion, une persistante faveur dans les milieux scolaires, comme l'attestent à l'envi commentaires, scolies, traductions, sans parler des monuments figurés: pour l'art hellénistique, Aratos est l'Astronome, comme Homère symbolise la poésie."

143. Tomadakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, II, p. 122-3. La str. 12 de l'hymne est rapprochée d'Euripide, Médée, v. 1029-1039.

144. Marjorie Carpenter, The paper that Romanos swallowed (Speculum 7, n° 1, janv. 1932, p. 3-22). Cette interprétation du miracle est surtout pour l'auteur un moyen ingénieux de présenter sa théorie sur les origines littéraires du kontacion, qui n'a rien de bien original.

145. Ezéchiel 2, 8 - 3, 3.

146. Apocalypse 10, 2 et 8-10.

147. Jérémie 1, 8.

148. Voir à ce sujet un bref article (réponse à celui de Cariorie Carpenter cité dans la n. 144) de Lucy Allen Eaton, A note on the vision of Romanos (Speculum 7, n° 4, oct. 1932, p. 353-355).
149. N. Tonadakis, Τόμου χάρτου εἰς ἀγίους συγγραφεῖς ἐγγχειρίσις ('Αθηναῖον 1, 1955, p. 191-194). Cf. aussi Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, II, p. 87. L'épisode de la vie d'Ephrem signalé par l'auteur vient de l'Historia S. Ephraemi, éd. Th. Lamy, S. Ephraemi Syri hymni et sermones, II (Malines, 1886), 29-31. On le retrouve dans l'ἐγκώμιον εἰς τὸν Ἐφραίμ de Grégoire de Nysse (FG 46, 836 A-B), et il est connu de l'hymnographe anonyme, auteur du kontakion inédit Τὴν ὥραν ἀεὶ προβλέπων, str. 5 (dans F, f° 178^v-179^r). Mais le récit est très différent de celui qui concerne Romanos. Un saint moine et ses compagnons ont pendant la nuit la vision d'un ange qui apporte un τόμος et leur donne à deviner le nom de celui à qui il le destine. Comme ils ne peuvent le trouver, l'ange leur révèle qu'il s'agit d'Ephrem. Plus tard, en voyant le saint rédiger son commentaire sur le Pentateuque, le moine comprend le sens de la vision. Le τόμος symbolique, qu'il n'est pas question d'avaler, a cette fois pour objet de révéler le talent du saint aux autres, non à lui-même.
150. Cette localisation, longtemps incertaine, a été établie par J. Pargoire, A propos de Boradion, BZ 12 (1903), p. 463-466. ~~204~~ Cf. R. Janin, La région occidentale de Constantinople, RÖb 15 (1957), p. 116-117, et La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin², Paris, 1969, p. 193-195.
151. Mansi VIII, 1055 A; ACO III, 70.
152. Mansi VIII, 882 D, 910 C, etc.; ACO III, 35, 46, etc.
153. Agaprios Landos, Ἀμαρτωλῶν σωτηρία (cf. n. 1), p. 272.
154. J. Sajdak, Que signifie Κυριώτης Γεωμέτρης ? Byz. 6 (1931), p. 343-353.
155. Nicéphore Grégoras, Bonn 1, 289 (FG 148, 464 C).
156. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin², Paris, 1969, p. 293.
157. Notamment J. Sajdak (cf. n. 154), p. 349: " On sait que le célèbre poète Romanos (VIe s.) était moine à l'église de S. Méi-

para (sic) ἐν τοῖς Κύρου. " L. Brehier (La civilisation byzantine, Paris, 1950, p. 381) semble aussi faire de Romanos un moine: " Il faisait partie du clergé d'un monastère de la Vierge dite de Cvrus. "

158. Editeurs: Pitra, AS 1, n° VII, p. 44-52. Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, III, n° 35, p. 287-353. Maas-Frypanis, I, n° 55, p. 472-482. Nous traduisons sur le texte de cette dernière édition, très différent de celui de Pitra, car pour cet hymne la tradition occidentale s'écarte beaucoup de l'orientale.

159. C'est-à-dire: " Je ne peux chanter qu'un chant de pénitence ", car tel est - au rebours du rite latin - l'emploi fréquent de l'alléluia dans le rite byzantin.

160. Editeurs: E. Mioni, Romano il Melode, n° 5, p. 143-149. C. Phaphalios, dans Tomadakis, 'Ρωμανοῦ ὕμνοι, I, n° 1, p. 3-16. Maas-Frypanis, I, n° 56, p. 483-486.

161. Nous ne comptons pas les hymnes hagiographiques, où l'on retrouve d'ailleurs la même variété.

162. Συναναστήτω σοι, σωτήρ, - ἡ νεκρωθεῖσα ψυχὴ μου, - μὴ φθείρῃ ταύτην λύπη - καὶ λοιπὸν εἰς λήθην ἔλθῃ - τῶν ἁμαρτιῶν τούτων - τῶν ταύτην ἁγιαζόντων. (t. IV de notre édition, p. 416).

163. Μὴ νωθρόν μου τὸν νοῦν - ἡ λύπη ποιήσῃ (ib., p. 52).

164. Suidae Lexicon, éd. Ada Adler, I (Leipzig, 1928), p. 171: 'Ανακλῶμενον: τὸ ἀπηχούμενον. 'Ὡς ἐπὶ τοῦ κυροῦ 'Ρωμανοῦ τοῦ μελαφοῦ· σὺ γὰρ ὑπάρχεις τὸ πῶς τὸ ἀπρόσιτον. Ce détail n'est d'ailleurs d'aucune conséquence, du moment qu'il ne s'agit plus de l'acrostiche. Le titre κύριος se rencontre dans les lemmes des canons; v. ex. le premier canon du 21 novembre sur la présentation de la Vierge est qualifié de ποίημα τοῦ κυρίου Γεωργίου, et le second de ποίημα τοῦ κυρίου Βασιλείου.

165. P. Maas, Chronologie, p. 30. Mansi VII, 934 B - 935 B; 943 D - 945 E.

166. Mais non là où il était, naturellement. On sait qu'Anthime fut recueilli au Grand Palais même par Théodora et y resta caché jusqu'à la mort de celle-ci.

167. On ne citera que pour mémoire les pittoresques hypothèses que S. Eustratiadis, dans son article: 'Ρωμανὸς ὁ Μελφῶδς καὶ ἡ 'Ακάθιστος (Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1, 1917, p. 205) prétend tirer de certains acrostiches. Dans la strophe Δ, non authentique, qui termine l'hymne A tous les martyrs (acr.: ὁ αἶνος 'Ρωμανοῦ) dans le texte de A, il voit l'initiale du mot διακόνου. Et il interprète le Y supplémentaire de quelques acrostiches du type τοῦ ταπεινοῦ 'Ρωμανοῦ comme l'initiale de ὑπάτου...

168. Antoine de Novgorod, Le livre du pèlerin, trad. B. de Rhi-trovo (Itinéraires russes en Orient, Genève, 1889, p. 106).

169. Publiée d'après le Marc. 524 (XIV^e s.), dans Νέος Ἑλληνο-μνήμων 8 (1911), p. 181, n° 344.

170. V. la n. 15.

171. O. Lampsidis, Ueber Romanos den Meloden. Ein unveröffentlichter hagiographischer Text, BZ 61 (1968), p. 36-39.

172. E. Kyriakidis, 'Ιστορία τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα ἱερᾶς βασιλικῆς πατριαρχικῆς σταυροπηγιακῆς μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Σουμελά, Athènes, 1898.

173. M. Richard, Le commentaire du Grand Canon d'André de Crète par Acace le Sabaïte, EEBZ 34 (1965), p. 304-311.

174. Le texte a διφωνίας, corrigé par Lampsidis en δυσφωνίας, mais on retrouve διφωνίαν quelques lignes plus bas. Le mot n'est pas attesté: seul existe δίφωνος, " qui parle deux langues ". Faut-il comprendre " bégaiement "? Mais dans le récit il n'est question que d'un homme qui chante faux, non d'un bègue. Peut-être doit-on supposer une prononciation de δυσφωνία qui amuit le σ devant ^{l'aspirante} ~~β~~. Mais ce phénomène ne semble pas attesté ailleurs.

175. Nous traduisons d'une manière conjecturale στερεμνίφ, qui pourrait désigner ici un bloc plein pouvant servir de siège; marche d'autel, base de colonne ?

176. Le texte du manuscrit, ἡ καὶ, est inintelligible, et nous ne comprenons pas bien la correction de Lampsidis, εἰ καὶ: on attend une explication et non une opposition.

177. Le génitif δηλοῦντος est peu clair; on aimerait corriger en δηλοῦντα (rapporté à σελίδα, malgré la forme masculine).
178. S'il faut sous-entendre ἐδήλου pour justifier l'accusatif τὸν φωτισμόν, on comprend mal ὅτι. La langue de tout ce récit, sans être populaire a proprement parler, est extrêmement négligée.
179. Nous prenons τοῦ δοθέντος comme un masculin, avec le sens qu'a δεδομένος dans la Septante: personne consacrée au service de Dieu. A la rigueur on pourrait le comprendre comme un neutre, avec la valeur subjective du génitif: " ... l'illumination de l'esprit et du coeur (venant) du don (qu'on lui avait fait). " On est tenté de supposer aussi une sorte d'haplographie et de restituer: ... καὶ καρδίας <διὰ> τοῦ δοθέντος.
180. Cela ressort de la moralité que tire Acace de son récit (f. 430^v): οὐ συνέρχεται ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου τοῖς ὑψαύχεσιν, ἀλλ' οὐδὲ ὁ υἱὸς αὐτῆς, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς δίδωσι τὰς χάριτας.
181. V. les exemples qu'en donne M. Richard, o. c., p. 307-309: l'histoire de Melchisédec, et celle - assez scabreuse - de la naissance de David. Les pérégrinations de l'icône volante qui, partie de Thèbes où l'avait laissée saint Luc, donna naissance au couvent de Souméla sur le lieu où elle vint se poser, ne sont pas moins étranges.
182. C. Lampsidis, o. c. (cf. la n. 171), p. 37, n. 8. l'existence de ce couvent n'est attestée par aucun texte.
183. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin². Paris, 1969, p. 61-62. Le couvent est encore mentionné au XIVe et au XVe siècle.
184. Vita Theophano, éd. E. Kuntz, Mém. de l'Acad. impér. de St-Petersbourg, VIIe série, III, 2 (1898), p. 2.
185. Id., p. 3-4. Il y a ^{là} un jeu de mots dissimulé, συμπαθεία étant l'équivalent de ἐλέφ, homophone de ἐλαίφ.
186. V. Laurent, Corpus des sceaux de l'empire byzantins, t. V, 1e partie (Paris, 1963), p. 623, n° 806.
187. A. Papadopoulos-Kérameus, Mitteilungen über Romanos, BZ 2 (1893), p. 601-603.

188. Nicéphore Callistos Xanthopoulos, 'Ερμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου, éd. Cyrille Athanasiadis l'hagiotaphite (Jérusalem, 1862), p. 127-8. Le titre du chapitre (p. 126) est: Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ὑπακοῆς, περὶ τοῦ κοντακίου, τοῦ οἴκου, καὶ τοῦ ἑξαποστειλαρίου, πόθεν οὕτως ἐκλήθησαν.

189. Ici s'intercale le récit de l'invention de l'icône et de la construction de l'église, qu'il était inutile de reproduire.

190. 'Ο μῆτρων παρθενικὴν est le prooimion 111, le seul commun à l'ensemble de la tradition manuscrite, d'où il a passé dans les livres liturgiques imprimés. Mais seul le prooimion 1, Χορὸς ἀγγελικὸς, qu'on ne trouve que dans A et CV, a fourni des prosomoia. On le trouve aussi dans les livres imprimés, mais à titre de kathisma. Cf. notre édition, t. 11, p. 166-7.

191. Un certain nombre de canons - dont douze ont passé dans les livres liturgiques - sont signés de Georges (cf. Реск, p. 519). S'agit-il d'un seul hymnographe, et, si c'est le cas, doit-on l'identifier avec l'auteur des kontakia ? Le premier canon du 21 novembre, 'Ανοίξω τὸ στόμα μου, est précisément de Georges; mais ce peut être une coïncidence. Vu la bonne qualité du kontakion 'Ο καθαρώτατος ναός, on serait enclin à ne pas faire descendre ce mélode plus bas que le VII^e siècle. Seul l'hymne 'Ο καθαρώτατος ναός a été publié, par Pitra, AS I, p. 275-283. Ce mélode mériterait d'être mieux connu; nous avons encore de lui un hymne à saint Jean Chrysostome (13 novembre) et un fragment sur la Conception de sainte Anne (9 décembre).

192. Pitra, AS I, p. 507-514. C. A. Frypanis, Fourteen early Byzantine cantica, Vienne, 1968, n° XLIII, p. 149-158. Pour la date, cf. aussi S. Baud-Bovy, Sur un prélude de Romanos, Byz. 13 (1938), p. 217-238.

193. Je ne peux guère citer que l'acrostiche de l'hymne de Romanos sur Elie: Τὸν προφήτην 'Ηλίαν ὁ 'Ρωμανὸς ἀνευφημεῖ. Mais dans plusieurs hymnes de Joseph et de Gabriel, l'acrostiche se compose uniquement du nom de l'auteur, 'Ιωσήφ, Γαβριήλ, qui, étant indéclinable, a pu être pris pour un nominatif.

194. Le Corsin. 366 (C), f. 151^v-153^v (V, dont la fin manque à

- partir du 15 août, ne contient pas de paraklëtika). Pitra, éditeur de cet hymne (AS 1, p. 532-533), l'attribue à Théodore Stoudite.
195. Edité par C. A. Trypanis, o. c., n° X, p. 115-125, qui place la composition de l'hymne entre 630 et 670.
196. Le cas se rencontre huit fois dans P, pour des pièces du Stoudite, du Palas, de Stéphanos, du pseudo-Romanos (fragment à saint Basile) et pour trois fragments anonymes; neuf fois ~~dans~~ dans CV, dont huit pour des hymnes du Stoudite, le neuvième étant d'un certain Théodore qui est peut-être le célèbre Stoudite de ce nom.
197. On sait que, dans les livres liturgiques, les canons ne se présentent jamais à la suite les uns des autres, mais entremêlés: l'ode 1 du premier canon est suivie de l'ode 1 du second, puis éventuellement de l'ode 1 du troisième, ensuite vient la série des odes 2, etc.
198. Sur les kathismata du canon, cf. la n. 27.
199. Le 19 (canon double au prophète Abdias et à saint Barlaam d'Antioche) et le 29 (canon simple à saint Paramonos). Il se peut que Nicéphore ait rencontré des canons qui n'ont jamais eu de kontakion - c'est le cas pour des saints peu connus ou tardifs - et qu'il les ait crus mutilés.
200. Agaprios Landos, 'Αμαρτωλῶν σωτηρία (cf. la n. 1), p. 272.
201. Pour 'Εμμεσηνῶν, par une faute de copie ou une confusion.
202. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Τόμος Α'. 'Απὸ τὴν Καὶνὴ Διαθήκη ἕως τὴν εἰκονομαχία. Thessalonique, 1971.
203. A. Korakidis, Τὸ πρόβλημα τῆς καταγωγῆς τοῦ Ῥωμανοῦ τοῦ Μελεποῦ. Συστηματικὴ ἔρευνα τοῦ θέματος ἐκ τῶν πηγῶν καὶ ἐκθεσις τῶν ἀντισημιτικῶν στοιχείων τῶν κοντακίων. Athènes, 1971.
204. K. Mitsakis, o. c., p. 360. L'examen des problèmes biographiques relatifs à Romanos occupe le chap. 1 de la 5e partie, p. 337-394.
205. A. Korakidis (p. 15-16) publie le texte du kontakion, sans le prooimion I et sans appareil critique. Il suit le texte de l'omadakis pour le prooimion II et la str. 1, celui de Maas pour

les str. 2 et 3, puisqu'il écrit εἰ δὴ à la str. 3, v. 3, et qu'il omet καὶ τρόμῳ au v. 7 de la même strophe.

206. K. Mitsakis, o. c., o. 370 et n. 6.

207. Pitra, AS I, Prolegomena, p. XXV-XXVI.

208. A. Korakidis, o. c., p. 45-47. K. Mitsakis (p. 373 et n. 1), voulant montrer que Romanos n'a pas accédé à de hautes charges, fait remarquer que les fresques et les icônes qui le représentent lui attribuent toujours un costume de diacre, ce qui est exact. Aux exemples qu'il donne, et qui sont tous tardifs, on peut ajouter le Ménologe de Basile, dont une miniature magnifiquement reproduite dans le Sanctus Romanus de Pitra représente le miracle du τόμος χάριτος. Mais c'est aussi un argument contre la tradition qui fait un moine du mélode.

209. V. la n. 196. On ^{ne} compte évidemment pas les cas où, de toute manière, le nom de l'auteur est encore reconnaissable dans l'acrostiche.

210. V. là-dessus le chapitre sur " La religion de Romanos ".

211. Cette expression est de Gelzer, Die Genesis, p. 76.

CHAPITRE 5 - L'OEUVRE DE ROMANOS

1. L'oeuvre de Romanos: son étendue.

Tout le monde s'accorde pour considérer comme dénué de toute valeur le chiffre de mille kontakia que les diverses rédactions du synaxaire attribuent à Romanos.¹ S'il était exact, cela signifierait que plus des neuf dixièmes de son oeuvre sont perdus; en serait-il ainsi que Romanos n'en serait pas moins, et de beaucoup, le mélode le plus richement représenté dans les kontakaria. Il nous est parvenu par les livres liturgiques de cette catégorie 79 hymnes portant son nom dans l'acrostiche; il s'y ajoute la série des Stichères de la Nativité, transmis par de rares exemplaires des Ménées, ce qui porte le total à 80. Il faut compter en outre:

- 1° l'hymne sur la Nativité de saint Jean-Baptiste, dont l'acrostiche ne présente le nom de Romanos que dans le texte de P, alors que les deux témoins italiens donnent celui de Domitios, certainement avec raison.
- 2° trois fragments, consacrés respectivement à saint Etienne (11 strophes), à la Guérison de l'aveugle-né (3 strophes) et à sainte Matrona (3 strophes) où le nom de Romanos se laisse deviner dans l'acrostiche. Il n'est indiqué dans le lemme que pour le premier, sans doute par conjecture, car l'indication: ποίημα Ῥωμανοῦ, qui figure dans C, mais non dans V, ne remonte sans doute pas à leur modèle commun.
- 3° quatre pièces où le nom de Romanos apparaît dans le lemme, ou tout au moins dans l'un des lemmes, mais non dans l'acrostiche; ce sont:
 - l'hymne à l'archange Gabriel, qualifié de Ῥωμανοῦ ποίημα dans le lemme de D, et dont l'acrostiche est: ΕΙΣ ΤΟΝ ἈΠΟΧΡΙΣΤΟΠΑΘΟΝ
 - le 2e hymne sur l'Enfant prodigue, dont il ne reste que le le prooimion et une strophe T, mais dont D indique l'acrostiche complet: ΤΟΥ ΤΑΝΕΙΝΟΥ ῬΩΜΑΝΟΥ
 - un fragment de sept strophes à saint Basile, pour lequel

l'acrostiche TOY TAHEINOY 'POMANOY est indiqué dans le lemme de P, mais dont les strophes subsistantes - répar-ties entre les divers témoins, dont aucun ne les a toutes - ne fournissent que les initiales TOYTAEY

- la prière κατὰ στίχον publiée par A. Papadopoulos-Kérameus d'après le Sabbaiticus 434, où elle est donnée comme ποιή-μα 'Ρωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ, et qui n'est pas acrostiche.

- 4° l'hymne pénitentiel assigné dans Q au mercredi de la 1^e semaine de carême, et dont le sujet, pris à Jonas 3-4, est la pénitence de Ninive. Ni l'acrostiche, qui est ΤΟΝ ΠΡΟΦΗ-ΤΗΝ ΚΥΠΙΟΥ, ni le lemme de l'unique témoin ne contiennent le nom de Romanos; celui-ci, sous la forme abrégée 'Ρωμ, se lit dans la marge, et semble d'une main plus tardive que celle du copiste. Il s'agit sans doute, là encore, d'une conjecture; du moins est-elle d'un bon connaisseur, et les auteurs de l'édition d'Oxford ont eu raison d'admettre cette pièce au nombre des ouvrages authentiques du mélode.

On arrive ainsi au total de 89 pièces complètes ou fragments pour lesquels le nom de Romanos, qui ne suffit naturellement pas à garantir leur authenticité, est fourni par l'acrostiche, le lemme ou, dans un seul cas, une note marginale. D'autre part, en passant en revue le contenu des kontakaria, on trouve un cer-tain nombre de fragments dont la lettre 'P constitue l'initiale de la première ou de l'unique strophe. Nous en avons relevé six..

Deux d'entre eux n'ont aucun intérêt. L'un est un hymne à saint Jacques, fils d'Alphée (9 octobre), transmis par J, et comprenant le prooimion 'Ο μαθητῆς καὶ φίλος σου et deux stro-phes dont les initiales sont 'ΡΟ. Ce n'est qu'une pièce de rem-ploi, d'ailleurs hybride, formée avec le prooimion de l'hymne à saint Philippe, signé de Romanos, ~~de~~ la première strophe du même hymne et la première strophe d'un hymne à ^{autre} saint Jacques, le frère du Seigneur (23 octobre), 'Ος μαθητὴν λαμπρότατον, dont le refrain est différent. Le second est un hymne à saint Blaise (11 février): 'Ο θεῖος βλαστός, dont A et N donnent une strophe A, J une strophe 'P, M deux strophes 'ΡΟ, T trois strophes ΑΣΟ.

Ces débris, d'une valeur littéraire médiocre, pourraient provenir d'un poème d'Arsénios, mélode dont nous avons un hymne aux sept enfants Nachabées (1^{er} août), transmis par P¹, et quelques fragments.³

On peut éliminer aussi le fragment d'une strophe à saint Raboulas qu'on trouve dans J à la date, d'ailleurs inexplicquée, du 18 décembre⁴: 'Ὡς ἀρετῶν ὑπόθεσιν, La strophe commence par 'Ραβουλᾶ νῦν τὸν βίον τὸν ἔνθεον. C'est aussi une pièce remployée, écrite en l'honneur de saint Alypius le Stylite (26 novembre), et dont la strophe 1 commence par 'Αλυσίου τὸν βίον τὸν ἔνθεον. Ce qui rend certaine la priorité d'Alypius, c'est que l'acrostiche de cet hymne, dont P nous a conservé les quatre premières strophes et A les trois premières, est alphabétique: on y reconnaît la série ΑΒΓΔ, qui serait évidemment rompue si l'on admettait comme primitive la leçon 'Ραβουλᾶ. Du reste, dans la version de J, le ~~αὐτὸς~~ prooimion a été corrigé pour remplacer le mot 'Αλύπτε par son équivalent métrique πατὴρ ἡμῶν.

L'un des trois fragments qui restent à examiner a été remployé deux fois: on le trouve dédié à la fois à saint Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre de l'Arménie (30 septembre), dans D, à saint Cyriaque, évêque mythique de Jérusalem (31 octobre)⁵ dans J, et au martyr de Césarée Gordios (3 janvier), dans J encore. C'est l'hymne Πάντα πόνον σήμερον, dont la strophe commence par: 'Ρώμην μοι δίδου ἀθλητά. C'est certainement D qui a raison contre J, témoin hautement suspect et plus riche que tous les autres en remplois: le refrain Γρηγόριε πάνσοφε correspond bien au schéma métrique de l'idiomèle, qui est le 1^{er} hymne de l'Épiphanie, 'Επεφάνης σήμερον (υ-υυ -υυ , τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον), alors que le refrain de l'hymne à saint Cyriaque, Κυριακὲ πάνσοφε, déplace le premier accent, et que celui de l'hymne à saint Gordios, καὶ πάντων τὸ καύχημα, est évidemment une correction imposée par la longueur insuffisante du mot Γόρδιε. La strophe conservée, où le poète implore du saint, quel qu'il soit, la force de le louer dignement, est sans aucun doute la strophe initiale; mais si vraiment l'acrostiche portait le nom de Roma-

nos, il ne peut s'agir que d'un faux, dont le style banal et creux est celui d'un encômion passe-partout qui peut s'adapter à n'importe quel martyr.⁷

Le fragment à saint Athanase: Ἡ εὐχὸς σάλπιγξ (strophe: Ῥάνον σταγόνα μοι λόγου θεῖον), affecté par B à la fête du 18 janvier (retour d'exil), ne mériterait guère un jugement plus favorable. On y retrouve le même lieu commun, montrant que là aussi on a affaire à une strophe initiale, mais cette fois la prière s'adresse au Christ et non au saint. Les mètres des deux tropaires, Τὰ ἄνω ζητῶν et Τράνωσοϋ, qui ont été repris à satiété par les mélodes tardifs, ne plaident pas non plus en faveur de l'authenticité.

Reste un fragment, écrit sur les mêmes mètres que le précédent et conservé par le même témoin, pour la fête de saint Etienne le Jeune (28 novembre). Cela paraît curieux, car même en admettant que le faussaire ait cru Romanos contemporain d'A-nastase II (713-715), il est peu vraisemblable qu'il ait mis sous son nom l'éloge d'un saint martyrisé en 764, et qui n'a pu recevoir de culte public avant le premier rétablissement du culte des images en 787. D'autre part, le texte des deux tropaires, ou moins celui de l'oikos, est pour une fois trop précis pour qu'on puisse soupçonner un remploi. Nous le reproduisons ici d'après B.

	Ἀσκήσει τὸ πρὶν	καλῶς ἀγωνισάμενος,
	ἀθλήσει στερρῶ	διπλοῦν εἴληφας στέφανον,
	μιμητὴς γενόμενος	τοῦ πρωτάθλου, Στέφανε πάντιμε,
αὐτῷ/	σὺν/Χριστῷ τῷ θεῷ	
5	πρεσβεύων ἀπαύστως	ὑπὲρ πάντων ἡμῶν.

Ῥίξης φυεῖς ἀκάρπου, παμμάκαρ,
 τῷ δοτῇρι ἐδόθης, ὥς ποτὲ Σαμουήλ,
 σαυτὸν Χριστῷ ἀναθέμενος·
 ὅθεν ἀσκήσει πολυχρονίῳ

attribuer plusieurs des pièces hagiographiques signées de ce nom. L'acrostiche peut donc avoir commencé, soit par le nom d'Arsénios ou de Grégoire, soit - moins probablement, car ces deux mots sont rarement employés - par $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ ou $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta$.

En général, il n'y a pas à faire grand fond sur un hymne dont l'acrostiche commence par le nom de Romanos, car le cas ne se rencontre jamais dans les pièces reconnues authentiques, et on l'a trois fois seulement dans les pièces douteuses; encore deux d'entre elles sont-elles des fragments. Sur 58 hymnes sûrement authentiques, 35 commencent par le mot $\tau\omicron\tilde{\upsilon}$, que suit généralement l'adjectif $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\tilde{\upsilon}$; dans trois cas, le mot initial est $\tau\omicron\tilde{\upsilon}-\tau\omicron$, dans douze cas c'est un terme comme $\pi\omicron\iota\eta\mu\alpha$, $\tilde{\upsilon}\mu\nu\omicron\varsigma$, $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$, etc., précédé ou non de l'article. Dans les kontakia anonymes ou signés d'un autre nom que celui de Romanos, la proportion est toute différente, et les acrostiches commençant par le mot qui désigne l'hymne dépassent en nombre ceux qui commencent par $\tau\omicron\tilde{\upsilon}$ ou $\tau\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omicron$ (la grande proportion des fragments réduits aux trois premières strophes fait qu'on ne peut distinguer ces deux derniers cas). Comme, d'autre part, Romanos a surtout écrit des idiomèles pour les fêtes du Christ ou de la Vierge, le nombre des fragments ou des pièces anonymes où l'on peut raisonnablement espérer retrouver sa main est moins grand qu'on ne pourrait croire à première vue.

Parmi les fêtes fixes, trois hymnes complets seulement sont dignes de retenir l'attention; tous les trois sont idiomèles et ont été publiés récemment par C. A. Trypanis. Le meilleur, l'hymne 'Αφ'οὔ μετέστης sur la Dormition de la Vierge, transmis in extenso seulement par C et en partie par V et B, rappelle fort la manière de Romanos; mais l'acrostiche est: $\tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\tilde{\upsilon}\ \tau\omicron\ \pi\omicron\iota\eta\mu\alpha$, or Romanos ne signe jamais ainsi. L'hymne 'Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος, assigné dans les kontakaria au 13 septembre (dédicace de l'Anastasis à Jérusalem), mais qui a été écrit en réalité pour la seconde inauguration de Sainte-Sophie (23 décembre 563)¹⁰, est d'une date trop tardive et d'un style trop étranger à Romanos pour qu'on puisse songer à le lui attribuer. On hésite

terait peut-être davantage en ce qui concerne l'hymne sur la Transfiguration 'Επὶ τοῦ ὄρους,¹¹ qui rappelle Romanos par plus d'un trait: la manière d'amener le sujet (str. 1: προσδράμωμεν Πέτρῳ·καὶ τοῖς Ζεβεδαίου·καὶ ἅμα ἐκείνοις·τὸ θαβώριον ὄρος προσθάσωμεν), le goût de l'auteur pour les jeux de mots (str. 3:καὶ ἄνομοι ἐπ' ἐμὲ ὥσπερ ἄνεμοι ἤξουσιν), la digression des strophes 16-17 sur un petit point d'exégèse (pourquoi le Christ avait-il emmené Pierre, Jacques et Jean de préférence aux autres apôtres ?). Ajoutons que le poème est écrit sur un mode très rare, le 3e plagal, dit βαρύς, qui ne compte qu'un seul autre hirmos, celui du Triomphe de la Croix: Οὐκέτι φλογίνη ῥομφαία, dont l'auteur est Romanos. Cela dit, on ne voit pas pourquoi Romanos n'aurait pas signé un ouvrage destiné à une grande fête du Christ. D'ailleurs l'hymne est d'une conception et d'une exécution un peu grêles et timides en regard des grands poèmes de Romanos, et Pitra, qui n'est pas mauvais juge en la matière, dit de l'auteur: " Romano dicere vel imparem vel recentiore ausim ".¹² Que ce mélode inconnu ait subi l'influence de Romanos, cela n'est pas douteux.

Dans le Triodion, nous ne relevons que quatre idiomèles anonymes. On peut écarter d'emblée l'hymne 'Ο ἀπερίγραπτος Λόγος du dimanche de l'Orthodoxie,¹³ dont l'acrostiche est: Τοῖς εἰκονοκλάσταις οὐαί. L'hymne Τῆς σοφίας ὁδηγέ du dimanche τῆς τυροφάγου, plus connu sous le nom de θρῆνος 'Αδάμ,¹⁴ et l'hymne sur les premiers hommes: Ταῖς χερσὶ πλαστουργήσας¹⁵, du 1er dimanche de carême (celui-ci connu seulement par Q), sont, à l'inverse, d'un caractère ~~très~~ primitif archaïque pour n'être pas antérieurs à Romanos. Reste un fragment très court, particulier à B, pour le jeudi du Grand Canon (jeudi de la 5e semaine de carême), et dont le lemme est très incomplet: ni le mode ni le mètre ne sont indiqués. Ne connaissant aucun hirmos auquel il puisse s'adapter, nous le considérons comme idiomèle. Le style rappelle celui d'un hymne κατανυκτικός de Romanos, la Prière de pénitence; mais, à vrai dire, les poèmes de ce genre ne sont pas très originaux, et l'on y voit revenir constamment les mêmes thèmes,

les mêmes images et les mêmes expressions, dont le Grand Canon d'André de Crète offre un répertoire à peu près complet. L'attribution à Romanos de ce court fragment, dont l'unique strophe commence par T, ne nous paraît ni s'exclure ni s'imposer. De meilleurs connaisseurs en jugeront sur le texte, dont la division en kôla d'après une strophe unique ne peut être évidemment que conjecturale.

Κονδᾶκιον ψαλλόμενον εἰς τὸν μέγαν κανῶνα· κονδᾶκιον εἰς μετανοοῦντας.

Ἐξαγορεύω σοι, Κύριε, τὴν ἀνομίαν μου
καὶ προσπίπτων κραυγάζω σοι·
" Σοὶ μόνῳ ἥμαρτον, ἐλέησόν με. "

Τοιαύτην ἕκαστος ἡμῶν φωνὴν ἀναλαβών,
δεῦτε καὶ προσπέσωμεν τῷ λυτρουμένῳ καὶ ζήσομεν·
δεῦτε ἐ[φ']᾽ ὅσον] ἡ χάρις ἐφήπλωται,
δεῦτε ἐφ' ὅσον ἡ θύρα ἠνέσκειται τῆς συγχωρήσεως·
5 κλεισθείσης γὰρ ταύτης μετὰ μικρόν,
ὁ ἀνοίγων λοιπὸν οὐδεὶς εὕρίσκεται·
μέλλει γὰρ κλείειν ταύτην <ἡ> συντέλεια,
καὶ μετὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ὥφέλεια.
Διὸ πρὸ τῶν ὀδυνηρῶν δράμωμεν, συναθῶμεν
10 τῷ διδοῦντι τὴν ἄφεσιν δαυτίτικῶς αὐτὸν παρακαλοῦντες·
" Σοὶ μόνῳ ἥμαρτον, ἐλέησόν με. "

" Je te confesse, Seigneur, mon iniquité, et en tombant à tes
" pieds je m'écrie: ' Envers toi seul j'ai péché, aie pitié de
" moi '.

" Que chacun de nous élève ainsi la voix; allons tomber aux
" pieds du Rédempteur, et nous vivrons. Allons tant que la grâce
" est offerte, allons tant que la porte est ouverte, la porte de
" la clémence: lorsqu'elle sera fermée, dans un instant, il ne
" se trouvera plus personne pour l'ouvrir.¹⁶ Car la fin du monde
" doit la fermer, et après cela il n'y aura plus de recours.

" Donc, avant les peines, courons nous attacher à celui qui
 " donne le pardon en le suppliant à la manière de David¹⁷:
 " ' Envers toi seul j'ai péché, aie pitié de moi '. "

Quel que soit l'auteur de cette pièce, il est sans doute ancien, comme l'indique la brièveté du prooimion.

La partie des kontakaria réservée au Pentèkostarion est plus riche que le Triodion en fragments intéressants. Nous y relevons huit idiomèles, dont deux transmis uniquement par Q, deux autres par B, trois par Q et M à la fois (le second toujours sous une forme abrégée); seul l'hymne Τὸ χαῖρε ταῖς μυροφόροις du 2e dimanche après Pâques est représenté à peu près dans l'ensemble de la tradition, y compris les témoins occidentaux. Les deux pièces transmises par B, réduites l'une et l'autre au prooimion et à une strophe, avaient un acrostiche commençant par T. L'une provient d'un hymne sur la Samaritaine (4e dimanche après Pâques): Δεῦτε λαοὶ νῦν ἀντλήσωμεν, plutôt médiocre, autant qu'on peut en juger par le peu qui soit encore lisible (les derniers folios de B, qui s'interrompt au dimanche avant la Pentecôte, sont fort détériorés). Dans l'autre, au contraire, qui a pour sujet la guérison du paralytique à la piscine de Bézatha (Jean 5, 1-16), la main de Romanos se laisse fortement soupçonner. Le sujet, un miracle du Christ, est de ceux qu'il aimait traiter, et nous n'avons guère d'hymnes sur de tels épisodes de l'Evangile en dehors des siens; le texte du prooimion est placé en partie dans la bouche du personnage principal, procédé que Romanos emploie volontiers; l'éloquence chaleureuse de l'exorde, le ton violemment antijudaïque, l'emploi de la rime pour souligner les kōla de même structure, tout cela sent la manière du mélode. On en jugera d'après le texte de ce trop court fragment, malheureusement en mauvais état.

Κυριακῇ γ' ἀπὸ τοῦ πάσχα, κονδάκιον εἰς τὸν παράλυτον, ἦχος
 πλάγιος δ'.

Τὸν τὴν κτίσιν τῷ λόγῳ καινουργήσαντα

καὶ γαστρὶ παρθενικῇ σκηνώσαντα

θεασάμενος ὁ παράλυτος φόβῳ ἐβόησεν·

" Τὴν μὲν τοῦ ὕδατος ταραχὴν ἐνωτίζομαι, Λόγε,

5 τῆς δὲ ὑγείας ὁ μόνος ἐστέρημαι·

διό με, δέσποτα, ἀνάστησον λόγῳ,

ὅπως δοξάξω σε τὴν ζωὴν, τὴν χαράν, τὴν ἀνάστασιν. "

Τίς οὐ δακρύει πικρῶς,

ὁρῶν τὸν παράνομον

τίς οὐ θρηνεῖ δαψιλῶς

λαὸν ἀνθιστάμενον

τοῦ Κυρίου

[τοῖς θαύμασιν;

10 Τίς οὐ ναρκᾷ τὴν ἀκοὴν ἀκούων

ὅτι τὸν πάντων ἱατρὸν

καθάπερ ἐχθρὸν

ἐδίωκεν

[ἄρρωστός;

Ποία λιθίνη καρδία

οὐκ ὀδύ[ρεται] καὶ στενάζει

τουτῷ

ἐπὶ τῷ ἀγνώμονι σ[...];

φιλεῖται καὶ μαίνεται,

συγκροτεῖται [κα]ὶ [...].εται·

15

ζητεῖ καταλιπεῖν

τὴν ζωὴν, τὴν χαράν, τὴν ἀνάστασιν.

B f° 100^a. I καινουργήσαντα *correx*i: καινουργήσαντι B||2 σκηνώσαντα *correx*i: σκηνώσαντι B||14 στίφει *vel* σκεύει *supplendum* ?

" En contemplant celui qui par sa parole renouvela l'univers et qui fit sa demeure d'un sein virginal, le paralytique avec effroi s'écria: ' J'entends l'agitation de l'eau, ô Verbe, mais la santé, je suis le seul à en rester privé. Relève-moi donc d'un mot, maître, pour que je glorifie la Vie, la Joie, la Résurrection '.

Qui ne pleure amèrement, qui ne s'afflige longuement en voyant le peuple criminel s'opposer aux miracles du Seigneur ? Qui n'est pas horrifié quand il entend ce qui se dit: le médecin de tous a été chassé comme un ennemi par le malade ? Quel coeur de pierre

ne se lamente et ne gémit sur cette [foule?] ingrate ? On l'aime et elle enrage; on la rassemble et elle [...]; elle ne cherche qu'à abandonner la Vie, la Joie, la Résurrection. "

Nous trouvons dans Q un fragment constitué d'un prooimion et de deux strophes formant l'acrostiche TO, le tout idiomèle, dans la série des ἀναστράσιμα: c'est l'hymne Τὸν ἀναστάντα ἐκ τάφου. Nous ne pensons pas qu'il puisse être attribué à Romanos. Sans doute, le thème de la strophe 1 - celui de la descente aux Enfers, qui prend ici la forme d'une apostrophe à l'Hadès - est familier au mélode, et la strophe 2 fait parler le Verbe créateur qui, à la vue d'Adam, sa propre image, prisonnier de la Mort, décide d'accourir à son secours. Mais l'accumulation des participes dans le prooimion et dans la strophe 2 est d'un style étranger à Romanos.

Parmi les fragments idiomèles dont l'acrostiche semble avoir été du type où le nom de la pièce précède celui de l'auteur (ἡ φῶν 'Ρωμανοῦ, qui est l'acrostiche de l'hymne sur la Nativité de la Vierge, par exemple, ou bien αἴνος καὶ οὔτος 'Ρωμανοῦ pour l'hymne de Noé), celui qui mérite peut-être le plus de retenir l'attention est un ἀναστράσιμον conservé par Q et M, et qui commence par Τὸν ἐν σταυρῷ ὑψωθέντα. Son classement dans le Pentèkostarion est-il bien légitime ? Le peu que nous en avons gardé se rapporte à la Crucifixion, et le refrain, qui est à l'impératif et au futur, indique que la Résurrection n'est pas encore un fait accompli au moment où l'auteur se place. Ce pourrait être en réalité un hymne du Samedi-Saint. La strophe unit d'une manière assez heureuse le thème de Marie à la Croix, que Romanos a traité avec splendeur dans son hymne 35¹⁸, et le vieux thème des Impropères; l'un et l'autre fournissent des éléments importants à l'office des ἑγκώμια au Samedi-Saint. Ajoutons que le 2e mode plagal, qui est celui de cette pièce, est le mode le plus employé par Romanos: il l'a choisi pour huit de ses idiomèles et quatre ou cinq de ses semi-idiomèles¹⁹. C'est aussi le mode des deux vieux kontakia sur Adam (θρῆνος 'Αδάμ) et sur les premiers hommes que nous avons mentionnés plus haut.

"Ετερον κοντάκιον ἀναστάσιμον, ἦχος πλάγιος β', ἰδιόμελον.

Τὸν ἐν σταυρῷ ὑψωθέντα τῇ ἰδίᾳ βουλήσει
καὶ κατελθόντα ἐν ἥδῃ δι' Ἀδὰμ τὸν φθαρέντα,
δεῦτε ἀνυμνήσωμεν αὐτὸν ὡς θεὸν ἡμῶν,
καὶ σὺν τῇ μητρὶ αὐτοῦ βοήσωμεν.

5 " Ἀνάστα, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ δοξασθῆσόμεθα. "

"Ὅτε ἐν σταυρῷ προσήλωσαν παράνομοι τὸν κύριον,
τότε καὶ ἡ ἀνυμνος μήτηρ πρὸς τὸ ξύλον ἐστῶσα
καὶ ῥοὰς δακρύων ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῆς ἐκχέουσα ἔλεγεν·

10 " Οἷμοι υἱέ μου, τί ἄδικον πράξας
ὡς κατάκριτος κατεκρίθης ἐν σταυρῷ κρεῖσθῆναι;
Οἷμοι υἱέ μου, ἰδοὺ ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν ὧν αὐτοῖς ἐποίησας
τί σοι ἀνταποδίδωσιν;

Ἀντὶ τοῦ μάννα χολῆν καὶ ἀντὶ ὕδατος ὄξος σοὶ ποτιοῦσιν·
οἷμοι υἱέ μου, ἀντὶ δὲ στύλου πυρὸς τάφον σοὶ ὤρυξαν.

15 Ἀνάστα, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ δοξασθῆσόμεθα. "

Q f^o 107^v-108^r. M f^o 302^{r-v} (=318^{r-v}). Lemma: κοντάκιον ἦχος
πλάγιος β' nec plura M.

" Celui qui fut élevé sur la croix de son propre vouloir et
qui descendit aux Enfers pour Adam qui avait péri, venez, chan-
tons-le, car il est notre Dieu, et clamons avec sa mère: ' Res-
suscite, Seigneur notre Dieu, et nous serons glorifiés. '

Quand sur la croix les criminels clouèrent le Seigneur, alors
la mère qui n'eut pas d'épousailles, debout auprès du bois et
répandant des flots de larmes de ses yeux, disait: " Hélas, mon
fils, qu'as-tu fait de mal pour être ~~condamné à la croix~~ condamné
à pendre à la croix, comme un condamné ? Hélas, mon fils! Quoi
donc, en échange du bien que tu leur as fait, quel salaire te

donnent-ils ? Pour la manne, du fiel, et pour l'eau, du vinaigre: voilà de quoi ils vont t'abreuver. Hélas, mon fils! Pour la colonne de feu, ils t'ont creusé une tombe. Ressuscite, Seigneur notre Dieu, et nous serons glorifiés. "

M et Q, qui sont les témoins les plus riches en ἀναστάσιμα, ont encore en commun un fragment fort curieux, un des rares idiomes composés sur le 3e mode authentique. Nous n'en connaissons que cinq, dont trois sont de Romanos et un du Stoudite. Le cinquième se compose, dans M, du prooimion Πρῶται κατέλαβον et d'une strophe commençant par E; à quoi s'ajoute, dans le texte de Q, deux strophes commençant par E et I. L'acrostiche est donc EEI dans Q. D'autre part, le refrain du prooimion et de la strophe 1 est: ὅτι ἀνέστη ὁ κύριος, dans les deux témoins, et celui des deux dernières strophes est: Λόγος ὁ ἐνανθρωπήσας. Si l'on note que, d'autre part, les huit premiers kôla des strophes 1 et 2 se répondent de telle manière que les uns - mais lesquels ? - semblent bien être un pastiche des autres, on a l'impression qu'on se trouve en présence des débris de deux pièces différentes. Malgré la rareté de l'hirmos, la chose est très probable. Elle n'est cependant pas absolument certaine. On remarquera que le refrain des strophes 2 et 3 pourrait être ajouté au texte du prooimion et de la strophe 1 sans que le sens en souffre, et que la série EEI est possible dans l'acrostiche τοῦ ἐλεεινοῦ. Du reste les strophes subsistantes ont pu se trouver dans le même hymne sans se suivre, et l'acrostiche a tout aussi bien pu être: ἔ(πος) εἰ(ς τὴν ἀνάστασιν). ~~Μα~~ Néanmoins, le fait que la strophe 1 traite de la descente aux Enfers, chronologiquement postérieure à la crucifixion qui forme le sujet des deux dernières strophes, rend plus raisonnable l'hypothèse d'une double origine pour ce fragment, dont la seconde partie au moins n'est pas sans mérite. Nous la croirions volontiers plus ancienne que l'autre. Du reste, le texte semble avoir été assez mal conservé et les irrégularités métriques sont nombreuses, pour autant qu'on peut en juger du moins dans les deux dernières strophes, qui se trouvent dans la partie la plus détériorées de Q.

On peut proposer, non sans réserves, le schéma métrique suivant:

	-uu -uu / uu-u u-u	Prooimion
	uu-u u-uu / uu-u u-u	
	uu-u uu- / uu-uu	
5	uu-u uu- / uu-uu	
	uuu-u / uuu- uu-u	
	{uuu-u u-uu}	
	uu-u uu- / uuuu-u	
	uuu-u u-uu	62 syllabes
	uuu-uu / -uu -ûu	16 accents
	uu-u u-u u-u	
5	-uu -u -uu / uu-u u-uu	
	uu-uu u-uu	
	(u)uu-u uu- / uu-uu	30-31 syllabes
	uuu-u u-uu	7 accents
	uu-uu -uu -ûu	
10	uu-uu / uu-uu / uu-uu	27 syllabes
	uu-uu / u-uu uu-	6 accents
	-uu u- / uu-u	38 syllabes
	uuuu- uu-u / u-uu u-u	10 accents
	{uuu-u u-uu (-uu uu-u)}	

Ἔτερον κοντάκιον ἀναστάσιμον, ἦχος γ', ἰδιόμελον.

	Πρῶται κατέλαβον μυροφόροι τὸν τάφον	Prooimion
	ὑπαλειψαί βουλόμεναι τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα·	
	τοῦ ἀγγέλου δὲ μορφῇ ἐκκληττόμεναι,	
	ὑπαντήσασαι Χριστῷ ἐφαιδρύνοντο,	
5	καὶ πορευθεῖσαι τοῖς ἀποστόλοις ἐβόων	
	ὅτι " Ἀνέστη ὁ κύριος. "	

Ἐν τῷ τάφῳ κατετέθη ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου
καὶ ἐσαλεύθη τὰ πέρατα·

α'

οἱ ἐν τῷ ἄδῃ γὰρ πρῶην κρατούμενοι,
ἀοράτως Χριστοῦ κατελθόντος,

5 πάντες προφῆται ἔχαιρον· πρὸς τὸν ἐχθρὸν διελέγοντο·

" Νῦν, τρισάθλιε, παγγέλαστε,
ὁ λυτρωτὴς ἡμῶν θεὸς παρεγένετο,
καὶ καταχθόνια ἔ[φριξαν]·

αἱ δυνάμεις σου, ἄδη, ἡσθένησαν,

10 ἔξανέστησαν οἱ ἀπ' αἰῶνος σοὶ κατεχόμενοι·

ἀλλὰ θρήνησον πατούμενος ὑπ' αὐτοῦ·

χαίρετε ἡ γῆ σὺν τῇ θαλάσσῃ

καὶ ἀγαλλιᾶτε συμφώνως, τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων,

ὅτι ἀνέστη ὁ κύριος. "

Ἐν τῷ ξύλῳ κατεκρίθη ὁ κριτὴς τοῦ κόσμου
καὶ ἐσαλεύ[θη] τὰ σύμπαντα·

β'

συνεκροτήθη γὰρ κρίσις ἐξαίσιος,
ἐ[κουσίως] Χριστοῦ κρεμασθέντος·

5 πᾶσα ἡ κτίσις ἠέροιστο καὶ [τὸν] ἐχθρὸν ἐδικάζετο·

ἀλλ' ἐκεῖνος ὑπεχώρησε

[καὶ τὴν] ἥτταν παρευθὺς ὡμολόγησε

καὶ ὑποβρύχιος γέ[γονε] ν.

Ὁ δὲ ἥλιος βλέπων τοὺς Ἑβραίους

10 μὴ ναρκήσαντας [πρὸς] τὸ ἐγχεῖρημα φεύγων ἔλεγεν·

" Οὐ θεάσομαι σταυρούμενον τὸν Χριστόν. "

M f° 324^v (=316^v), 301^r (=317^r). Q f° 106^v-107^r. Lemma: κονδάκιον ἥχος γ' M.

Pr. 1² μυροφόραι M || 2² σωτήρος Q^{yp} M; κυρίου Q || 4¹ Χριστὸν M.

Str. α'. 4 ἀοράτως Χριστὸν κατελθόντα M || 8 τὰ ἀντε καταχθόνια Q || ἔφριξαν *supplevi*: ἔφ[ριξαν] M ἔ'[...] Q || 13² τῶν ἀνθρώπων M: τῶν βρο-
τῶν Q^{yp} M.

Str. β'. 4¹ ἐκουσίως *supplevi*, cl. str. α' (ἀοράτως) || 7¹⁻² παρευ-
θὺς ὡμολόγησε: τὴν αὐτοῦ ἐμελέτησε Q^{yp}.

σεΐεται ἡ γῆ σὺν τῇ θαλάσῃ,
ὅτι τῷ σταυρῷ προσηλώθη ὁ [κτίσ]της τῶν ἀπάντων,
Λόγος ὁ ἐνανθρωπήσας.

[Ἰου]δαίοις κοινωνεῖ ὁ ἐξ εὐανύμων
τῷ λυτρωτῇ συσταυρού[με]νος,
καὶ ἐμυκτήριζε λόγους ἐπιφέρων
πεπλησμένους [πο]λλῆς λοιδορίας
5 λέγων <τε>· " Τί ἐκόμπαζες ὑπὲρ τὴν ἀξίαν [σου], ἄνθρωπε;
Φαρισαῖοί σε χλευάζουσι
καὶ δικαίως, ὥς ὁρῶ, ὅνεις [δί]ξουσι
καὶ παριόντες κραυγάζουσιν·
'Εὰν ὅλως θεοῦ υἱὸς εἶ [σύ],
10 [ἐξ]ελεῖται <σε υ υ - υ υ υ> τῆς κρίσεως·
† ἄλλους σφῆξιν ἐνόμιζες†, τοῦ τέκτονος υἱέ,
σῶσον σεαυτὸν ἀπὸ τοῦ ξύλου,
ἵνα πιστευ[θ]ῇς ὅτι πέφυκὰς σου τοῦ πατρὸς
Λόγος ὁ ἐνανθρωπήσας ' ".

ἐκοινωνεῖ Str. γ'. 5¹ τε addidi || 5² redundare videtur una syllaba || 9 σύ sup-
ταξε- || plevi || 10¹·2·σε τῆς ἀρνήσεως (vel σταύρωσεως) καὶ fortasse adden-
dum || 11¹ ἄλλους ἔσωσες fortasse corrigendum, cl. Mt. 27, 42 ||
13² desunt duae syllabae: λέγων ante ὅτι fortasse addendum || 13²
τοῦ πατρός σου fortasse toni causa transponendum.

Proömion. Les porteuses d'aromates arrivèrent les premières
au tombeau, voulant oindre le corps du Sauveur. S'effrayant à
l'aspect de l'ange, en rencontrant le Christ elles rayonnaient
de joie, et elles coururent dire aux apôtres: " Le Seigneur est
ressuscité ".

1. Dans le tombeau fut déposé le sauveur du monde, dont les ^{bernes} ~~bernes~~
~~bernes~~ furent ébranlées, car les prophètes qui étaient jusque là
retenus dans l'Enfer, quand le Christ y descendit invisiblement,
se réjouirent tous; et ils parlaient ainsi à l'Ennemi: " Mainte-

nant, triple misérable, voué au rire de tous, notre Dieu rédempteur est venu, et sous terre tout a frémi. Tes puissances, Enfer, sont tombées en faiblesse, et tes prisonniers, qui étaient à toi depuis les origines, sont ressuscités. Lamente-toi donc sous ses pieds qui te foulent. Réjouissez-vous, la terre, et la mer avec elle! Exultez de concert, race des hommes, car le Seigneur est ressuscité! "

2. Par le bois fut condamné le juge du monde, et l'univers fut ébranlé. Car on a ouvert un procès formidable, tandis que le Christ pendait [volontairement] à la croix. Toute la création s'est rassemblée et a plaidé contre l'Ennemi; mais lui, il a battu en retraite, il a confessé d'emblée sa défaite, réduit à néant. Et le soleil, à la vue des Hébreux qui ne reculaient pas devant ce forfait, disait en s'enfuyant: " Je ne regarderai pas le Christ crucifié ". La terre est secouée, et la mer avec elle, car on a cloué à la croix le créateur de l'univers, le Verbe qui s'est fait homme.

3. Celui qui était crucifié à la gauche du Rédempteur s'associait aux Juifs et se moquait, en l'assaillant de propos pleins de violentes injures et en disant: " Pourquoi te vantais-tu de ta dignité, homme ? Les Pharisiens te raillent et - avec raison, je le vois - t'insultent. Ils viennent te crier: ' Si vraiment tu es fils de Dieu, il t'arrachera [...] à la condamnation. Tu croyais sauver les autres, fils du charpentier, sauve-toi toi-même du bois, pour qu'on croie que tu es par nature le Verbe du Père qui s'est fait homme ' ".

Même si ces deux dernières strophes ne sont pas de Romanos, l'influence de celui-ci n'y est pas douteuse. On rapprochera notamment l'expression ὑποβρύχιος γέγονεν (str. 2, v. 8) de l'hymne des Dix drachmes (Résurrection VI), str. 16, v. 7: ταῦτα δὲ λέγοντος "Αἰδῆς ἦν ὑποβρύχιος. Dans les deux cas la situation

est la même: l'Enfer comparaît devant le tribunal du Christ qui le juge et le condamne. L'emploi de ὑποβρύχιος au sens figuré est d'ailleurs fort rare¹⁰.

Dans la série plus courte des semi-idiomèles, il y a plus d'une pièce de grand intérêt. Le Triodion offre les quatre strophes de l'hymne du Jeudi saint Πρὸ τοῦ πάθους, dont l'acrostiche est ΕΠΟΣ. Le rythme des strophes, qui est Τῇ Γαλιλαίῃ (1^{er} hymne de l'Epiphanie, de Romanos) est très courant; mais l'existence de deux prooïmia, ainsi que le style narratif, à la fois sobre et imagé, indiquent qu'il s'agit d'un ouvrage ancien. Dans le Pentèkostarion, l'hymne pascal Αἱ μυροφόροι, dont il ne reste malheureusement que deux strophes, a la particularité de suivre pour ces deux strophes l'hirmos Τοῦ ἀναργύρου, qui est celui de l'hymne à saint Pantéléimon signé de Romanos, et qui est très rare: on ne le retrouve que dans un παρακλητικόν à la Vierge (Γενεαὶ πᾶσαι μακαριοῦμέν σε...) dont j'ai seul conservé un bref fragment. Si l'hymne à saint Pantéléimon est à rejeter parmi les apocryphes, comme le soutient C. A. Trypanis¹¹, notre fragment ne peut évidemment être que postérieur à Romanos; mais nous tenons l'hymne pour authentique. Cela ne signifie pas que le fragment soit de Romanos, malgré la beauté de son refrain: Χαίρει Ἀδάμ, χαίρει Εὐα, χαίρει τοῦ κόσμου τὰ πέρατα. Le récit commence dès le prooïmion et se continue directement dans la première strophe: c'est là un procédé qu'on n'observe jamais chez Romanos.

L'hymne Τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, intégralement conservé, mais dont l'acrostiche εἰς ἁγίους πατέρας est anonyme, est affecté à la commémoration des Pères de Nicée (dimanche avant la Pentecôte), mais il est consacré en réalité aux cinq premiers conciles oecuméniques. Cette pièce très remarquable, dont les strophes suivent l'hirmos Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον (1^{er} hymne de la Résurrection), particulièrement aimé de Romanos et très rare en dehors de son oeuvre¹², a eu la chance d'être éditées successivement par P. Maas et par C. A. Trypanis¹³. Le premier la tenait, non seulement pour une oeuvre de Romanos, mais pour le véritable idiomèle; le second, s'appuyant sur le rapport étroit qu'il re-

lève entre l'exposé théologique qui occupe la strophe 13 et celui qu'on trouve dans l'Ecthesis d'Héraclius, en fait un vestige et un témoin de l'hymnographie hérétique du VII^e siècle, composé entre 638 (date de l'Ecthesis) et 641 (date de la mort d'Héraclius, qui avait peu auparavant désavoué son édit). Cette hypothèse est assurément confirmée quant à la date, comme le remarque l'éditeur, par l'allusion que contient la strophe 15 aux " épées repoussées " grâce au vêtement de la Vierge par lequel la ville est protégée dans les guerres et les dangers²⁴. Est-il bien certain cependant que l'hymne soit l'ouvrage d'un partisan de la théologie impériale ? A vrai dire, le lien entre l'Ecthesis et l'exposé très sommaire et rapide de la strophe 13 ne paraît pas aussi évident que l'affirme l'éditeur. D'autre part, C. A. Trypanis ne s'explique pas sur l'existence d'une double rédaction de la strophe 10, qui avait à juste titre intéressé P. Maas. Pour plus de commodité, nous reproduisons ici les deux rédactions dans l'ordre où elles se trouvent dans Q, qui les a transmises toutes les deux, ce qui a pour effet de redoubler dans l'acrostiche le π du mot πατέρας. On a seulement la première dans le texte de A, la seconde dans celui de M.

	Πάντων οὖν τούτων ἔνεκε	χρόνοις ἰδίσις ἡ χάρις	1
	τὰς πέντε τῶν πατέρων	συναγείρασα συνόδους	
	τὰς τῶν ἡμετέρων	αἰσθήσεων ἰσαρίθμους,	
	τῆς ἀληθείας	δι' αὐτῶν τὴν γνῶσιν ἐπράνωσεν·	
5	ἔτι δὲ καὶ ἄλλην	ἠθροισε πάλιν	
	σύνοδον ἐνταῦθα	κατὰ Σεβήρου τοῦ ἐχθροῦ	
	τῆς ὀρθοδόξου πίστεως·		
	αὗται οὖν ἔβαλον	ὥσπερ σφενδόνη	
	τοῖς ἀναθέμασι	τοὺς τῶν αἱρέσεων	
10	ἐξάρχους, ὧν ἔστι	καὶ οὗτος Σεβήρος,	
	τὸ πάσης λύμης	κοινὸν δοχεῖον·	
	τὰ πάντα γὰρ ἐτάραξε,	συνέχεεν, ἑκακούργησε	
	τῆς εὐσεβείας	τὸ μέγα μύστηριον.	

i' bis

Πάντων οὖν τούτων ἕνεκε κατὰ καιροὺς συνιόντες
οἱ ἅγιοι πατέρες ὡς ποιμένες τῶν προβάτων
τῶν μὲν ζιζανίων ἐξέτεμον τὴν πικρίαν,
πρὸς δὲ τὴν πόαν τὴν γλυκεῖαν ἦγον τὰ θερέμματα,
5 πᾶσας χαρακοῦντες τὰς διεξόδους,
ὅπως μὴ ἐπέλθῃ λύκος ἢ ἄλλο πονηρὸν
καὶ πρόβατον ἀπόληται.

Οὗτοι οὖν ~~κατακοιμήσαντες~~ ἔβαλον ὥσπερ σφενδόνη
τοῖς ἀναθέμασι τοὺς τῶν αἱρέσεων
10 προστάτας, καὶ τούτους λαῶν ὀρθοδόξων
καὶ ἱερέων πατοῦσι πόδες.
ἡμεῖς γὰρ ἐν εὐθύτητι ἐστήκαμεν, καὶ κηρύσσομεν
τῆς εὐσεβείας τὸ μέγα μυστήριον.

Str. 1' ^(AQ) 8² ἔλαβον A || 10¹ ὦν: ᾧ A.

Str. 1' bis (MQ). 1² συνιέντες M || 5⁴ χαρακοῦντας Q || 6² λύκος: ἡ
λύκος Q || 10² λαῶν correxi: λαοὺς M λα [...] Q λαοὶ corr. Maas Tr.

10. A cause de tout cela, la grâce, rassemblant aux temps qu'elle a choisis les cinq conciles des Pères en nombre égal à nos sens, a rendu claire pour eux la connaissance de la vérité. Et de plus, elle a réuni encore un autre concile, ici même, contre Sévère, l'ennemi de la foi orthodoxe. Ces assemblées, comme avec une fronde, ont tiré avec leurs anathèmes sur les chefs des hérésies, dont fait partie ce Sévère, réceptacle commun de toutes les infamies. Car il a mis partout le trouble, la confusion, il a dénaturé le grand mystère de la religion²⁵.

10 bis. A cause de cela, les saints Pères se sont réunis aux époques convenables, en bons bergers des brebis, pour couper l'amertume de l'ivraie et mener leurs ouailles aux délicieux herbages, barricadant toutes les issues de peur que le loup ou une autre méchante bête n'attaque et que la brebis ne périsse. Ceux-là donc, comme avec une fronde, ont tiré avec leurs anathè-

mes sur les fauteurs des hérésies, et les orthodoxes, laïcs et prêtres, les foulent aux pieds. Car nous autres, nous sommes restés fermes dans le droit chemin, et nous proclamons le grand mystère de la religion.

P. Maas et C. A. Trypanis sont d'accord pour considérer la seconde de ces deux strophes comme faisant seule partie du texte original de l'hymne. Mais comme, dans la dernière strophe, le poète implore la victoire et la paix pour " les empereurs " et non pour un seul empereur, Maas place la composition de l'hymne avant la mort de Théodora en 548, alors que C. A. Trypanis identifie ces ~~empereurs~~ empereurs avec Héraclius et ses fils Constantin III et Héraclonas²⁶. Les " épées repoussées " de la strophe 15 seraient pour Maas, non pas celles des Avars et des Perses au siège de 626, comme le pense C. A. Trypanis (avec plus de vraisemblance, il faut le dire), mais celles de l'armée de Vitalien qui avait assailli trois fois la ville en 513. Quant à la strophe 10, elle n'a pu être refaite, dans l'hypothèse de Maas, qu'après le Ve concile oecuménique qui s'est tenu en 553.

Il semble qu'on ne puisse tirer ni du mètre ni du style un argument sérieux en faveur de l'ancienneté de l'une ou l'autre strophe 10. On remarquera toutefois que si vraiment le texte primitif est donné par M et le texte remanié par A, cela ne correspond pas du tout à la valeur relative de ces deux témoins. Si l'on admet, d'autre part, que l'hymne est postérieur au siège de 626, ce qui est quand même le plus raisonnable, on ne voit aucune raison pour laquelle, entre 638 et 681, date de la fin du VI^e concile, il aurait paru nécessaire de remanier une strophe pour raviver le lointain souvenir de Sévère, en des vers manifestement inspirés d'un texte de Justinien²⁷.

En revanche, on voit au moins deux raisons qui auraient pu justifier la suppression de la strophe 10 ~~supp.~~. La première est toute simple: à partir de 681, il n'y avait plus cinq conciles oecuméniques, mais six, et la comparaison avec les sens de l'homme devenait boiteuse. Dans cette hypothèse, le remaniement au-

rait 681 comme terminus post quem. La seconde raison est d'ordre liturgique. Personne ne semble s'être avisé, en effet, que l'hymne n'a sûrement pas été écrit pour la fête à laquelle il est affecté dans les dix kontakaria qui l'ont transmis en fragment ou en totalité, fête qui est celle des trois cent dix-huit Pères du concile de Nicée (6e dimanche après Pâques) : le mélode y traite des conciles en général et passe en revue les grands hérésiarques, dont Arius est le premier, mais non le seul. Cela montre que son poème était destiné à la fête qui, aujourd'hui encore, commémore les premiers conciles oecuméniques au dimanche qui suit le 13 juillet. Cette fête, dont les origines et le développement ont été étudiés en détail par S. Salaville²⁸, était d'abord fixée au 16 juillet, et elle était réservée primitivement au seul concile de Chalcedoine, ce qui en explique la date, car c'est le 15 juillet 518^{de la part} que le patriarche Jean II a reconnu le concile de Chalcedoine et a promettre pour le lendemain une synaxe en son honneur. La fête subsista et s'enrichit graduellement de la commémoration des autres conciles, ainsi d'ailleurs que de celle du synode de 536. Or Salaville a montré que dans un grand nombre de documents liturgiques, et notamment dans le Ménologe de Basile, le Ve concile de 553 et le synode de 536 avaient été confondus. Il est probable que la strophe 10 ~~102~~ a été écrite à une époque où cette confusion commençait à s'établir, donc assez longtemps après 553; par sa comparaison avec les cinq sens, ^(le mélode) il a voulu indiquer clairement que le synode était à la fois à distinguer du Ve concile et à ne pas mettre sur le même plan que lui et que les quatre premiers. Plus tard (avant ou après le VIe concile, peu importe), la strophe a pu être supprimée parce que, évoquant d'une manière trop précise les origines de la fête du 16 juillet, elle convenait moins que toute autre à la nouvelle affectation du kontakion. Ainsi tombe l'argument de Maas, selon qui, si la mention du Ve concile et du synode de 536 avait été voulue primitivement, l'auteur n'aurait passé sous silence ni Nicée ni Chalcedoine : la strophe n'a pas pour objet d'énumérer les cinq con-

ciles, mais de bien établir la distinction entre eux et le synode contre Sévère.

Il y a peut-être un autre indice en faveur de l'antériorité de la strophe 10 par rapport à la strophe 10 bis. La strophe 11 est rédigée ainsi:

Ἀπὸ τοῦ πνεύματος θεοῦ τοῦ ἐν Μωσῇ γενομένου
 ἐδόθη πρεσβυτέροις ἑβδομήκοντα, ὥς γράφει,
 ἵνα τῶν κριμάτων συνέπιλάβωνται οὗτοι
 ἐξαγαγόντι τὸν λαὸν ἐκεῖνον καὶ ἄγοντι.
 5 νῦν δὲ τοῖς πατράσι τοῖς θεοφόροις
 δέδοται ἡ χάρις ἣν ἔλαβον ἐξ οὐρανοῦ
 οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.
 ταύτης οὖν ἔτυχον συνεδρεψύσης
 καὶ διεσάφησαν τὰ θεῖα λόγια.
 10 λαοὺς ὁδηγοῦντες, τὴν πλάνην σοβοῦντες
 καὶ καθιστῶντες τὴν οἰκουμένην
 ἀκύμαντον, ἀτάραχον, ἐφύλαξαν ὥς παρέλαβον
 τῆς εὐσεβείας τὸ μέγα μυστήριον.

Pour voir " clairement " dans le v. 8, comme le fait C. A. Trypanis, " a reference to a council contemporary with the writer of the kontakion ",²³ concile qui ne peut être que celui qui ratifia l'Ecthesis en 638, il faut fortement solliciter le texte. En fait, l'auteur met en parallèle les soixante-dix vieillards choisis pour partager avec Moïse la charge du peuple hébreu, et sur lesquels Dieu mit une part de son Esprit qui reposait d'abord sur le seul Moïse (Nombres 11, 16-30), avec les Pères de tous les conciles qui se sont succédé depuis la naissance du christianisme: νῦν δὲ ne signifie pas " cette année " ou " en ce moment même ", mais " au temps de la nouvelle Loi " par opposition à l'ancienne, et ce n'est pas seulement en 638 que

la grâce a siégé en compagnie des théophores, mais aussi à Nicée, à Chalcédoine et ailleurs. Si le sens très général de la strophe est évident, on peut cependant se demander si le rapprochement avec les soixante-dix auxiliaires de Moïse n'a pas

été suggéré au poète par l'évocation qu'il venait de faire du synode anti-sévérien, auquel participaient précisément soixante-neuf évêques.

De tout cela, on peut retenir que l'hymne τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, dont la qualité est d'ailleurs remarquable, a peu de chances d'être de Romanos, à qui, d'autre part, le lemme d'aucun témoin ne l'attribue.

On peut, sans aucun doute, accorder une grande ancienneté à l'hymne Ἐν κόλποις τοῦ Ἀβραάμ, poème funèbre affecté, comme la plupart des kontakia de ce genre, au samedi de l'apokréds.³⁰ C'est un semi-idiomèle dont les strophes suivent l'hirmos de l'hymne des Rameaux, de Romanos: Ἐπειδὴ Ἀίδην ἔδησας, hirmos très rare auquel nous ne connaissons qu'un prosomoïon. La pièce, probablement complète puisqu'elle se termine par une prière, n'a que six strophes qui forment l'acrostiche ΘΡΗΝΟΣ. Il y a deux prooïmia, qui commencent par le même kôlon; l'un est idiomèle, l'autre suit le rythme τῷ θρόνῳ ἐν οὐρανῷ, qui vient aussi de l'hymne des Rameaux; ce genre de remaniement, qui a pour but de transformer en prosomoïon un semi-idiomèle, n'est pas rare, comme on l'a vu à propos du kontakion sur saint Romanos³¹. Le texte nous est connu par trois recueils riches en pièces anciennes: C, V et B. Ni Pitra, qui trouve dans cette petite pièce plus de simplicité, de clarté et de naturel que d'élégance raffinée³², ni C. A. Trypanis, qui ne tient pas pour impossible qu'elle soit le véritable idiomèle, ce qui la ferait pour le moins contemporaine de Romanos, ne prononcent le nom de celui-ci à son propos. De fait, on n'y reconnaît guère le style habituel du mélode, et la forme τεθνεώς que l'on rencontre à deux reprises, dans les strophes 5 et 6, étonnerait sous sa plume.

Pour terminer cette revue trop rapide, on peut se demander si Romanos a consacré un hymne au Saint-Esprit. Il n'y aurait pas d'in vraisemblance criante à lui attribuer le fragment de six strophes que Q, seul témoin, offre à la date du lundi de la Pentecôte, et dont l'acrostiche forme ΕΥΧΗ ΑΥ... C'est l'hymne τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος. Le rythme des strophes

est celui de l'hymne sur Jonas et Ninive, donné par Q au mercredi de la 1^e semaine de carême: Τὸ ἱατρεῖον τῆς μετανοίας. Nous l'avons édité comme oeuvre de Romanos (n° 8b)³³, d'accord en cela avec les éditeurs d'Oxford comme avec le lecteur inconnu qui a tracé les trois lettres 'POM dans la marge du manuscrit; le nom du mélode ne figure ni dans l'acrostiche, ni dans le lemme. Il existe un autre semi-idiomèle sur le même rythme, signé de Romanos, celui-là; c'est l'hymne sur Adam et Eve, Σχόλασον ψυχὴ μου, du mercredi de la 2^e semaine de carême (n° 1 de notre édition)³⁴. On notera du reste que tous les autres semi-idiomèles écrits sur le 1^{er} mode authentique, qui est celui de notre hymne, sont signés de Romanos, à une exception près³⁵. L'examen du schéma métrique fait apparaître quelques différences entre les trois pièces, ce qui est fréquent en pareil cas, même quand Romanos est à la fois l'auteur de l'idiomèle et des semi-idiomèles ou des prosomoia; mais notre fragment est trop court pour qu'on puisse dire de laquelle des deux autres pièces l'hymne du lundi de la Pentecôte est métriquement le plus proche.

Dans l'hymne sur Ninive, le vers 1 commence par l'élément métrique $uuu-u / u^u uu-$, excepté dans la strophe 1 où nous avons: $uuu-u / uuu-u$; la division des deux kôla est constante. L'hymne sur Adam et Eve, qui compte 24 strophes, supprime la division dans quatre d'entre elles. Le second élément est $uuu-u$ dans 21 strophes, et $u-uu-$ dans les trois autres. Quant au premier, il est raccourci d'une syllabe dans quatre strophes, et l'accent devient alors flottant: on a successivement $-uu-$ (str. 12), $-u-u$ (str. 15 et 16), et $u-uu$ (str. 21). Ce qu'on peut représenter approximativement ainsi:

Ninive: $uuu-u / u^u uu-$

Adam et Eve: $(u)uu^u u / uuu-u$

Sur ce premier point, notre fragment participe de l'un et de l'autre, car il y a toujours deux kôla de cinq syllabes, dont quatre sous la forme: $uuu-u / uuu-u$, et un sous la forme: $uuu-u / u-uu-$.

Le kôlon qui suit cet élément est le second dans les deux sché-

mas métriques que nous avons publiés; ici, nous adopterons la séparation du kôlon 1 en deux kôla de cinq syllabes et nous en ferons donc le kôlon 3. Sa forme est très curieuse: dans les deux hymnes signés de Romanos, il se termine toujours par un mot isolé de deux syllabes, paroxyton, qui tantôt se rattache pour le sens à ce qui précède, tantôt à ce qui suit, c'est-à-dire au kôlon 4, qui a la forme: u-uu. Parfois, on peut rattacher le mot aussi bien à ce qui précède qu'à ce qui suit. La liaison entre les kôla 3 et 4 peut donc prendre trois formes que nous représenterons ainsi:

- 1) u-uu u-uu -uu / -u // u-uu
- 2) u-uu u-uu -uu // -u / u-uu
- 3) u-uu u-uu -uu / -u / u-uu

Dans l'hymne sur Ninive, la forme 1 se rencontre dans 7 strophes, la forme 2 dans 7 strophes également, la forme 3 dans 3 strophes. Dans l'hymne sur Adam et Eve, les rapports sont de 17 strophes pour la forme 1, 2 strophes pour la forme 2, 5 strophes pour la forme 3. Dans notre fragment, les deux syllabes qui forment l'articulation entre le kôlon 3 et le kôlon 4 ~~ne~~ ne constituent pas toujours un mot unique: on a καὶ γὰρ à la strophe 4 et εἰ γὰρ à la strophe 6. Dans 4 strophes, ces deux syllabes font corps avec le kôlon 4; deux autres cas sont douteux (forme 3); la forme 1 n'est pas représentée. On peut donc modifier ainsi le schéma: u-uu u-uu -uu

-u u-uu

Le kôlon 7, qui forme le vers 4 dans notre nouveau schéma, a normalement la forme: uu- uu- uu-uu. La première syllabe manque dans une strophe de l'hymne sur Ninive, mais il s'agit probablement d'une faute de copie. Dans notre ^{autres} fragment, on ne trouve cette forme que deux fois; dans les quatre ^{autres} strophes, le kôlon varie de dix à douze syllabes, ce qui rend la tradition du texte bien suspecte. ~~Le kôlon 16~~ Le kôlon 16, qui forme la première partie de notre vers 9, est partagé en deux dans l'idiomèle, qui détache en un kôlon distinct les quatre dernières syllabes. Ces deux kôla sont réunis dans deux strophes de l'hymne sur Adam

et Eve et dans la dernière strophe de notre fragment. Enfin le refrain est limité aux cinq dernières syllabes dans les deux hymnes, alors que dans le fragment il envahit tout le vers 10, faisant par son uniformité disparaître une variante régulière qui affectait le vers 10². On a donc:

Ninive: $\overline{u-uu}$ $u-u$ / $(u)u-u$ $uu-$ / $|uu-uu|$

Adam et Eve: $u-uu$ $u-u$ / $uu-(u)$ $uu-$ / $|uu-uu|$

Saint-Esprit: $|u-uu$ $u-u$ / $uu-u$ $u-uu$ $u-uu$ |

On proposera donc pour notre fragment le schéma métrique suivant:

$uuu-u$ / $uuu-\acute{u}$
 $u-uu$ $(u)uu$ $-uu$
 $-u$ $u-uu$ / $uuu-u$ / uu^u $u-uu$

 $uu-$ $uu-$ $uu-uu$ (?)
5 $uu^{\acute{u}}-u$ $-uu$ / $uu-u$ $u-uu$
 $uu-u$ $u-uu$ / $-uuu$ $-uu$
 $uu-u$ $uu-u$ / $uu-uu$

 $-uu-u$ / $uuu-u$
10 $\overline{uuu}$ $u-u$ $uu-u$ / $u-uu$ $-uu$
 $|u-uu$ $u-u$ / $uu-u$ $u-uu$ $u-uu$ |

Le texte de l'hymne Τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος est inédit, sauf le prooimion. Il a paru intéressant d'en donner ici le texte d'après Q:

Τῇ β' μετὰ τὴν ν', κοντάκιον ἕτερον εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε· εὐχὴ ἡ αὕτη.

Τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος
 ὡς βακτηρίᾳ τὴν ψυχὴν μου ἀνθρώπων,
 ὅπως ἐν αὐτῇ ἐπερειδόμενος
 τύχω παρα σοῦ τῆς ἀντιλήψεως·
 5 πτώματι γὰρ χαλεπῷ τῆς ἁμαρτίας κατακείμενος
 ζητῶ τὴν εὐσπλαγχνίαν σου·
 πεσόντα ῥαθυμίᾳ μετανοίᾳ με, σῶτέρ μου, ἀνάστησον.

Prooimion

Ἐκ τῆς οἰκείας φιλανθρωπίας
 ναόν με ἑαυτῷ κατεσκεύασας·
 ὅθεν ὑπέσχου μοι τὸ ἐνοικῆσαι καὶ ἐμπεριπατῆσαί μοι·
 ἐγὼ σωτήρ δὲ ἀγνώμων γενόμενος
 5 ἑαυτὸν ἐσάθρωσα καὶ τὴν χάριν ἐνύβρισα·
 ἀλλ' αὐτὸς ὡς εὖπλαγχνος πάλιν ἀνακαίνισον
 εἰσοικίζων μοι τὸ πνεῦμα τὸ πανάγιον,
 μόνε ἐκ μόνου Λόγε καὶ γόνε,
 θεοῦ θεὸς ὁ μένων εἰς αἰῶνας καὶ φέρων τὰ σύμπαντα·
 10 πεσόντα ῥαθυμίᾳ μετανοίᾳ με, σῶτέρ μου, ἀνάστησον.

Ἵπερνικῇ σου ἡ ἀγαθότης·
 ὑπάρχεις γὰρ τῇ φύσει φιλάνθρωπος,
 μόνος δυνάμενος ἀνακαίνισαι τῆς ψυχῆς μου σαθρότητα·
 μειωθεῖσαν αὐτὴν μεταποίησον
 5 καὶ ναὸν ἀνάδειξον καθαρὸν εἰς κατοίκησιν
 τοῦ ἁγίου σου πνεύματος, ὅπως πολιτεύσωμαι
 καὶ τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μου ἐν ἀγνότητι·
 πᾶς γάρ μου χ[ρόνος] ἐν ἁμαρτίαις
 καὶ ἡδοναῖς τοῦ βίου ἀνηλώθη· διὸ ἱκετεύω σε·
 10 πεσόντα ῥαθυμίᾳ μετανοίᾳ με, σῶτέρ μου, ἀνάστησον.

Χριστὲ σωτήρ, σὺ ὑπάρχεις τὸ φῶς,
 καὶ φῶς ἐστὶ τὸ ἅγιον πνεῦμά σου·
 τοῦτο, ὥς εἶπας πρίν, ἀπέστειλας νῦν κατὰ τὰς
 [ὑποσχέσεις σου·
 αὐτὸ γὰρ τὸν κόσμον ἐπλήρωσεν,
 5 αὐτὸ καὶ κατέλαμψεν τοῖς ἐν σκότει βαδίζουσι ,
 δι' αὐτοῦ ἐπεστράφησαν πάντες οἱ πλανώμενοι,
 δι' αὐτοῦ καὶ ἰδιῶται ἐσοφίσθησαν·
 τοῦτο [στη]ρίξει καὶ καθαρίσει
 τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν μου ἀπὸ πάσης κηλίδος τοῦ κρᾶζειν
 [σοι·
 10 " Πεσόντα ῥαθυμίᾳ μετανοίᾳ με, σῶτέρ μου, ἀνάστησον ".

Ἡ ἀψευδὴς σου ἐπαγγελία
 ἀφθόνως καὶ πλουσίως ἐπόμβρισε·
 καὶ γὰρ ἐξέχεας καθάπερ νᾶμα πανταχοῦ σου τὸ χάρισμα·
 ἐντεῦθεν ναοὶ εἰδώλων ἐλύθησαν,
 5 ἐντεῦθεν ἀγάλματα ὧ[ς] πληδὸς συνετρίβησαν·
 τελεταὶ καὶ πανηγύρεις, θυμιάματα, βακχεύματα,
 καὶ αὐτὸς ἄηρ τῆς κνίσης μολυνόμενος
 ἔλαβ[εν] πέρας, καὶ ἐδιδάχθη
 ἡ σύμπασα τοῦ γυναιῖ σου τὸ κράτος· ἀγῶ δὲ προσπίπτω
 10 πεσόντα ῥαθυμίᾳ μετανοίᾳ με, σῶτέρ[μου, ἀνάστησον].
 [σοι·]

Αὐτὸ καὶ μύρον εὐωδιάζον
 καὶ πῦρ καταφλέγον τὰ πταίσματα·
 ἔστι καὶ μάχαιρα ἡ διασπῶσα τὸν τοῦ κόσμου ἀντίπαλον,
 πηγὴ σωτηρίαν πηγάζουσα,
 5 θάλασσα ἀκύμαντος γλυκερὰ ἔχουσα νάματα
 τοὺς διψῶντας ποτίζοντα < - υ υ υ - υ υ >,
 ποταμὸς ἐκ τῆς κοιλίας τῶν φιλοῦντων σε
 βρύων τὸ ῥεῖθρον τῆς σῆς ἀγάπης,
 ἐν ᾗ καμὲ ἐλκύσας ἀνενδότως κατάνυξον κράζειν σοι·
 10 " Πесόνта ραθυμίᾳ μετανοίᾳ με, <σῶτέρ μου, ἀνάστησον>".

"Υψιστε μόνε, ἰλάσθητί μοι,
 ὁ πόρνας καὶ τελῶνας δεξάμενος·
 εἰ γὰρ καὶ πταίσμασι πολλοῖς κρατοῦμαι, ἀλλ' ὕμνω
 [τὸν παράκλητον,
 καὶ καθὼς προσκυνῶ τὸν γεννήτορα,
 5 τὴν αὐτὴν προσκύνησιν προσκομίζω τῷ πνεύματι·
 κοινωνὸν γὰρ καὶ σύνθρονον ἔστι καὶ αἰῶδιον
 † ὁ τέλειος τελείῳ καὶ βούλημα† ὅπερ βούλεται.
 Μία γὰρ δόξα καὶ αὐθεντία
 πατρός, υἱοῦ καὶ πν[εύματος] ἁγίου, τριάς ὁμοούσιε·
 10 πεσόντα ῥαθυμίᾳ μετανοίᾳ <με, σῶτέρ μου, ἀνάστησον>]

Q, f° 124^{n-v}.

Str. α'. 2 κατεσκευάσας correxi:κατασκευάσας Q || 4 σωτήρ:σῶτερ fortasse corrigendum || 6¹ deest una syllaba.

Str. β'. 8¹ χρόνος restitui.

Str. γ'. 4 deest una syllaba || 8¹ στηρίξει restitui.

Str. δ'. 4 redundat una syllaba || 6¹ tonus corrigendus || 6² redundant duae syllabae: θύματα βακχεύματα fortasse corrigendum.

Str. ε'. 4 deest una syllaba || 5² ἔχουσα:ἔχων metri causa fortasse corrigendum.

Str. ς'. 6-7 ... καὶ σύνθρονον·ἔστι, καὶ αἰόδιον·ὃ τελεῖ, καὶ τελειοῦται·ὅπερ βούλεται fortasse corrigendum.

Prooimion. Par la présence de ton Saint Esprit redresse mon âme comme avec une béquille, afin qu'en m'appuyant ~~sur elle~~ dessus j'obtienne de toi ta protection. Car, jeté bas par une chute douloureuse, le péché, j'implore ta miséricorde: je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence.

1. Par l'amour de l'homme qui t'est propre, tu as fait de moi un temple pour toi-même; aussi m'as-tu promis d'habiter et de marcher en moi³⁶. Et moi, ~~me dégradant~~, Sauveur, devenu ingrat, je me suis dégradé³⁷ et j'ai insulté la grâce. Mais puisque tu es miséricordieux, refais-moi toi-même à neuf, faisant habiter en moi l'Esprit très saint, ^{et fils} ὁ Verbe/unique de l'Unique, Dieu né de Dieu, qui demeure pour les siècles et qui portes l'univers. Je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence.

2. Ta bonté transcende tout, car tu es l'ami de l'homme par nature, toi qui peux seul refaire à neuf la dégradation de mon âme. Elle est amoindrie, transforme-la et fais-en un temple pur pour l'habitation de ton Saint Esprit, de façon que je vive au moins ce qui me reste de vie dans la pureté; car tout mon temps

a été gaspillé dans les péchés et les plaisirs de l'existence. Je t'en supplie donc: je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence.

3. Christ sauveur, tu es la lumière, et lumière est ton Esprit Saint. C'est lui que, comme tu l'avais dit, tu as envoyé maintenant, conformément à tes promesses; c'est lui qui a rempli le monde, c'est lui qui a éclairé ceux qui marchaient dans les ténèbres; par lui, tous les égarés sont revenus; par lui, même les ignorants ont appris la sagesse; c'est lui qui affermira mon esprit et mon âme et les purifiera de toute tache, pour que je te crie: " Je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence. "

4. La pluie de ta promesse véridique est tombée en abondance, à profusion, car tu as répandu partout, comme une eau vive, ta grâce. Voilà pourquoi les temples d'idoles ont croulé; voilà pourquoi les statues, comme de l'argile, sont tombées en poussière; fêtes et panégyries, encensements, ~~des~~ bacchanales, et même la fumée souillée des viandes, ont cessé, et l'univers a appris à connaître ta domination. Moi aussi je ~~me~~ me prosterne devant toi: je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence.

5. Il est à la fois parfum qui embaume et feu qui consume les péchés; il est aussi l'épée qui met en pièces l'adversaire du monde, la fontaine d'où jaillit le salut, la mer sans vagues qui a des eaux douces pour abreuver les assoiffés <...>, le fleuve qui sort du sein de ceux qui t'aiment et qui déborde du flot de ton amour. En lui entraîne-moi aussi, et transperce mon coeur sans relâche pour que je te crie: " Je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence. "

6. Seul Très-Haut, sois-moi propice, toi qui accueillais pécheresses et publicains. Bien que prisonnier de nombreux péchés, je n'en chante pas moins le Consolateur, et de même que j'adore le Père, j'offre la même adoration à l'Esprit, car il participe

de lui, il partage son trône, il est éternel † ... † ce qu'il veut³⁸. Car une est la gloire, une la puissance suprême du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, ô Trinité consubstantielle! Je suis tombé par insouciance, relève-moi, mon Sauveur, par la pénitence.

La main d'un excellent mélode est encore sensible malgré le mauvais état de ce beau texte, et la litanie de la strophe 5 rappelle le " cantique nouveau " que chante le bon larron dans les strophes 6-8 de l'hymne 39 (de notre édition) sur l'Adoration de la Croix³⁹. L'accent pénitentiel fort marqué, notamment dans le refrain, n'étonnera pas: on le retrouve dans l'office de la γονυκλισία qui forme l'essentiel des vêpres de la Pentecôte, et l'hymne de Romanos sur ~~la Pentecôte~~^{cette fête} s'ouvre sur le même ton de contrition et d'accablement:

Ταχειῖαν καὶ σταθρὰν	δαίδου παραμυθίαν	τοῖς δούλοις [σου, Ἰησοῦ,
ἐν τῷ ἀκηδιαῖσαι	τὰ πνεύματα ἡμῶν·	
μὴ χωρίζου τῶν ψυχῶν ἡμῶν	ἐν θλίψεσιν,	
μὴ μακρύνου τῶν φρενῶν ἡμῶν	ἐν περιστάσεσιν,	
ἀλλ' αἰεὶ ἡμᾶς πρόφθασον...		

Il serait naïf, bien entendu, d'attribuer à Romanos - comme on a eu parfois tendance à le faire - tous les ouvrages de qualité qu'a produits le genre du kontakion dans la première période de son histoire, c'est-à-dire avant la crise iconoclaste. Comme nous ne possédons, pour ces deux ou trois siècles, aucune collection de quelque importance en dehors de la sienne, on ne saurait déterminer les traits qui lui appartiennent en propre et ceux qui sont communs à tout le genre ou à toute une école dont il aurait été le plus brillant représentant. Qu'il y ait quelque chose de sa main dans les fragments qui ont survécu à l'invasion des kontakia plus tardifs, c'est fort probable; mais toute certitude est évidemment impossible. On ne saurait, en

tout cas, tenter d'élucider davantage la question sans invento-
rier plus complètement qu'on ne l'a fait les trésors inexplorés
que recèlent encore les kontakaria. Il serait indispensable de
publier tout ce qui peut rester d'inédit, ou de mal édité, par-
mi les idiomèles, les semi-idiomèles, et même les prosomoïa
dont l'hirmos est rare, si l'on veut se faire une idée un peu
précise de ce qu'était le kontakion sous sa forme la plus an-
cienne. Outre les fragments que nous avons cités plus haut, on
en relève encore une trentaine, dont plusieurs pièces complètes;
et les kontakaria ne sont pas les seuls à en contenir, on en
trouve dans d'autres livres liturgiques. C'est ainsi que le texte
complet de l'hymne Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος sur la seconde inau-
guration de Sainte-Sophie a été publié par Gassisi, puis par C.
A. Trypanis⁴⁰, d'après un manuscrit napolitain qui n'est pas un
kontakarion⁴¹.

2. La question de l'authenticité des hymnes hagiographiques.

S'il est vrai que nous possédons sûrement une pièce au moins - l'hymne sur Jonas et Ninive - qui soit à l'évidence un ouvrage de Romanos sans porter sa signature, et que d'autres ont pu exister ou existent encore sous forme de fragments, il est encore plus vrai que des hymnes nous sont parvenus avec son nom dans l'acrostiche, et qui sont l'oeuvre de faussaires, ou bien ont été remaniées par des faussaires. Tout le monde en convient depuis l'itra. Quels sont ces hymnes? C'est ici que commence le désaccord.

On sait que les poèmes signés de Romanos se répartissent en trois groupes: les hymnes dont le sujet est tiré de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et qui sont les plus nombreux; les hymnes de caractère parénétique ou pénitentiel sans référence précise à l'Ecriture, tels que l'hymne Aux nouveaux baptisés, l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, le ψαλμός Aux saints moines, ascètes et moniales, la Prière de pénitence; enfin les hymnes en l'honneur des saints. En fait, il y a quelques pièces qu'on peut ranger aussi bien dans le premier groupe que dans le troisième, parce qu'elles sont consacrées à des saints qui jouent un rôle important dans le Nouveau Testament: c'est le cas des hymnes sur la Nativité de la Vierge, la Nativité de saint Jean-Baptiste, la Décollation de saint Jean-Baptiste, le Boiteux guéri par Pierre et Jean (Actes 3, 1-11), et des deux hymnes sur saint Etienne.

Dans le premier groupe, il faut certainement écarter le fragment sur l'Aveugle-né (n° 25 de notre édition); c'est ce qu'ont fait, après nous, les éditeurs d'Oxford. Malgré l'acrostiche: 'POM, la langue redondante et la syntaxe embarrassée de ces trois strophes ne peuvent être de Romanos. ~~Il~~ Il convient, à leur propos, de signaler que nous connaissons quelques cas de ce qu'on pourrait appeler le rajeunissement métrique d'un kontakion ancien, et que c'est peut-être là un des motifs pour lesquels on a fabriqué des faux au nom de Romanos. Par exemple, l'hymne sur la récheresse 'Ο πόρνην καλέσας, est un idiomèle

qui n'a donné qu'un seul semi-idiomèle, de Romanos lui-même (c'est l'hymne sur le Boiteux guéri par saint Pierre) et aucun prosomoion. Plutôt que d'abandonner un texte dont la mélodie trop peu employée s'était peut-être perdue, on a récrit l'hymne sur un double hirmos très répandu, 'Ο ὕψωθεῖς- Τῇ Γαλιλαίᾳ; c'est l'hymne Ὑπὲρ τῆς πόρνῃς ἀγαθέ, qui a connu un grand succès et qu'on retrouve dans tous nos témoins, excepté les deux italiens. Le nom de Romanos a disparu de l'acrostiche, qui est: φῶδῃ εἰς τὴν πόρνῃν. Mais, dans d'autres cas du même genre, des remanieurs plus honnêtes ont pu vouloir conserver le nom du mélode qu'ils démarquaient dans l'acrostiche d'un ouvrage qui, d'une certaine manière, était encore de lui. Ce n'est, bien entendu, qu'une hypothèse, et qui ne serait valable que pour un nombre d'hymnes assez limité.

Nous tiendrons encore pour extrêmement douteuse l'authenticité du 2e hymne sur la Résurrection de Lazare, prosomoion de l'hymne à saint Syméon Stylite (Τὰ ἄνω ζῆτῶν) pour le prooimion et de l'hymne sur la Mission des apôtres (Τράνωσον) pour les strophes, c'est-à-dire du couple d'hirmoi le plus répandu aux époques tardives. A cette mauvaise référence viennent s'ajouter des traces d'un remaniement de l'acrostiche, que nous avons indiquées en détail dans notre édition de cette pièce⁴¹; des particularités de style dont la plus notable est, au début de la strophe 9, un emploi étrangement hardi - sans sujet exprimé - du nominatif absolu, qui est rarissime chez Romanos⁴²; enfin une proportion très élevée de participes, et plus spécialement de participes déterminant le sujet, qui est caractéristique du kontakion tardif. Nous reviendrons plus loin sur ce point. On remarquera du reste que, de l'avis même des éditeurs d'Oxford, l'hymne à saint Syméon Stylite n'est pas de Romanos; son style indique une époque plus tardive. Comment un de ses prosomoia pourrait-il être attribué à notre mélode ? Il est vrai qu'en bien des cas, un prosomoion plus populaire que son idiomèle a fini par être considéré comme le véritable idiomèle; mais cet argument n'a pas grande valeur ici, car les deux pièces ont été aussi répandues l'une que l'autre.

La liste des pièces hagiographiques portant le nom de Romanos, que nous donnons ici pour plus de commodité en suivant l'ordre alphabétique, comprend vingt-neuf hymnes complets et trois fragments.

1. SS. Akepsimas, Joseph et Aithalas (3 novembre). Inc.: Φωτὶ τῷ νοητῷ. Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΛΛΑ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 1er mode authentique. Prosomoion de Χορὸς ἀγγελικὸς (prooimion) et Τὸ φοβερόν σου (strophes). Complet dans P; fragments dans AJN.
2. S. Athanase (2 mai et 18 janvier). Inc.: Ὁρθοδοξίας φυτεύσας. Acrostiche: ΑΙΝΟΣ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 2e mode authentique. Prosomoion de Τοῖς τῶν αἱμάτων σου ρεῖθοις (prooimion) et Τράνωσον (strophes). Complet dans P; fragments dans AJM.
3. S. Basile (1er janvier). Inc.: Ὁφθεις βάσις ἄσειστος. Il n'en reste que sept strophes commençant par les lettres ΤΟΥΤΑΕΥ, le nom de Romanos est donné par le lemme de P. ~~ΑΙΝΟΣ 'ΡΟΜΑΝΟΥ~~ 4e mode authentique. Prosomoion de Ἐπεφάνης (prooimion) et Τῇ Γαλιλαίᾳ (strophes). Six strophes dans P; une à quatre strophes dans ABDGJMNTCV.
4. SS. Côme et Damien, 1er hymne (1er novembre et 1er juillet). Inc.: Οἱ τὴν χάριν λαβόντες. Acrostiche: ΠΟΙΗΜΑ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 2e mode authentique. Les kontakaria le donnent comme semi-idiomèle; P. Maas estimait que le prooimion Διὰ πόθον du fragment sur sainte Matrona était le véritable idiomèle. Les strophes suivent l'hirmos Τράνωσον. Complet dans PCd; fragments dans ADGHJMN.
5. SS. Côme et Damien, 2e hymne. Inc.: Ἐκ τῆς ἀρρήτου σοφίας. Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ Ο ΥΜΝΟΣ ΟΥΤΟΣ. 2e mode plagal. Prooimion et strophes sont idiomèles. Complet dans P; fragments dans MCV.
6. S. Démétrios (26 octobre). Inc.: Νικηφόρον ἀθλητήν. Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ ΑΙΝΟΣ. 4e mode authentique. Idiomèle comme le précédent. Complet dans P, seul témoin.
7. S. Etienne, 1er hymne (27 décembre et 2 août). Inc.: Τὴν τῶν ἀνόμων παρουσίαν (pr. I) et Τὸ ὄνομά σου ἄγιε (pr. II). C'est un fragment de onze strophes formant un débris d'acrostiche:

- TOYTAOYOFOM; le nom de Romanos figure dans le lemme de C. 2e mode plagal. Le prooïmion I est, d'après le lemme de C, prosomoïon de Τὴν φοβερὰν σου, hirmos incpnnu; le prooïmion II est idiomèle; les strophes suivent l'hirmos Τῷ τυφλωθέντι. Le prooïmion I et les onze ^{strophes} sont transmises par CV; les prooïmion II et deux strophes, par B.
8. S. Etienne, 2e hymne. Inc.: Πρῶτος ἐσπάρης ἐπὶ γῆς. Acrostiche: TOY TAΠEINOY 'POMANOY. 2e mode plagal. Prooïmion idiomèle, strophes sur Τῷ τυφλωθέντι. Complet dans P; fragments dans ABDHJMNT.
9. S. Gabriel. La destination de ce poème a été modifiée, et les kontakaria l'affectent tantôt à S. Michel (miracle de Khonai, 6 septembre), tantôt aux Anges (8 novembre). Inc.: 'Αρχιστράτηγε Θεοῦ. Le nom de Romanos n'est pas dans l'acrostiche, qui est: ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΧΙΣΤΡΑΤΗΓΟΝ, mais seulement dans le lemme de D. 2e mode authentique. Prooïmion idiomèle, strophes sur Τράνωσον. ~~Complet~~ Complet dans AP; fragments dans DGHM. Dans CV, le prooïmion et la strophe 1 ont été remployés dans un hymne différent, dont l'acrostiche est alphabétique.
10. S. Georges, 1er hymne (23 avril). Inc.: Τῷ δυνάμει τοῦ σταυροῦ ἀγωνισάμενος. Acrostiche: TOY TAΠEINOY 'POMANOY ΠΟΙΗΜΑ. 4e mode authentique. Prosomoïon de Κατεπλάγη 'Ιωσήφ (prooïmion) et 'Η προσευχή (strophes). Complet dans P, seul témoin.
11. S. Georges, 2e hymne. Inc.: 'Η φωτοφόρος καὶ ἐνδοξος ἄθλησις (prooïmion I) et Τῷ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει σου (prooïmion II). Acrostiche: TOY TAAA 'POMANOY. ~~4e mode~~ 4e mode plagal. Prosomoïon de Εἰ καὶ ἐν τάφῳ pour les deux prooïmia, et de Τὸν πρὸ ἡλίου pour les strophes. Complet dans P, fragment dans M.
12. SS. Gourias, Samonas et Abibos (martyrs d'Edesse, 15 novembre). Inc.: 'Εξ ὕψους σοφοὶ τὴν χάριν κομισάμενοι (prooïmion I) et Τοὺς ἐκλεκτοὺς καὶ θεοφόρους (prooïmion II). Acrostiche: TOY TAAA 'POMANOY ΟΔΗΗ. 2e mode authentique. Prosomoïon de Τὰ ἄνω ζητῶν (pr. I), Τοὺς ἀσφαλεῖς (pr. II) et Τράνωσον (strophes). Complet dans P; fragments dans ADGJMNCV.
13. S. Ignace d'Antioche (20 décembre). Inc.: Τῶν λαμπρῶν ἀγώνων σου. Acrostiche: ΑΙΝΟΣ 'POMANOY. 3e mode authentique. Prosomoïon

- de 'Η παρθένος (prooimion) et Τὴν 'Εδέμ (strophes). Complet dans P; fragments dans BDGJMN.
14. Nativité de saint Jean-Baptiste (24 juin). Inc.: 'Η στεῖρα σήμερον Χριστοῦ τὸν πρόδρομον τίκτει καὶ αὐτὸς τὸ πλῆρωμα (prooimion I), et 'Η στεῖρα ... τίκτει μηνυτὴν καὶ κήρυκα (prooimion II, dans CV seulement). Acrostiche: ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΡΟΔΡΟΜΟΝ ΔΟΜΙΤΙΟΥ dans CV, ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΡΟΔΡΟΜΟΝ 'ΡΟΜΑΝΟΥ dans P. 3e mode authentique. Les deux prooimia suivent - d'assez loin - l'hirmos 'Η παρθένος; les strophes, l'hirmos Τὴν 'Εδέμ. Complet dans P; fragments dans ABDGHJMNT.
15. Décollation de saint Jean-Baptiste (29 août). Inc.: Πρέπει σοι Πρόδρομε ἔπαινος ἄξιος (prooimion I) et Τὰ γενέσια τὰ τοῦ 'Ηρώδου (prooimion II). Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 1er mode plagal. Prooimia et strophes idiomèles. Complet dans AC; fragments dans BDGHJMNT.
16. S. Jean l'Evangéliste (8 mai et 26 septembre). Inc.: Τὰ μεγαλειά σου παρθένε τίς διηγῆσται; Acrostiche: 'ΥΜΝΟΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΘΕΟΛΟΓΟΝ 'ΡΟΜΜΑΝΟΥ. 2e mode authentique. Prooimion idiomèle, strophes sur Τράνωσον. Complet dans P; fragments dans ACDGJM.
17. S. Jean Chrysostome (13 novembre). Inc.: 'Εκ τῶν οὐρανῶν ἑδέξω τὴν θεῖαν χάριν. Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 2e mode plagal. Prosomoion de Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν (prooimion) et Τὰ τῆς γῆς (strophes). Complet dans P; fragments dans ADGJMCV.
18. Nativité de la Vierge (8 septembre). Inc.: 'Ιωαννὶς καὶ "Αννα ὀνειδισμοῦ ἀρεκνίας. Acrostiche: Η ΟΔΗ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 4e mode authentique. Prooimion et strophes idiomèles. Complet dans AGJ; fragment dans M.
19. S. Matrona (7 novembre dans les kontakaria, aujourd'hui le 9). Inc.: Διὰ πόθον ὁσία τὸν τοῦ Κυρίου. Acrostiche: 'ΡΟΜ. Aucun des quatre lemmes n'attribue expressément à Romanos ce fragment de trois strophes. Tous donnent le prooimion comme prosomoion de Οἱ τὴν χάριν (voir cependant le n° 4). Les strophes suivent l'hirmos Τράνωσον, du 2e mode authentique. Trois strophes dans P, deux dans D, une dans AN.
20. S. Ménas (11 novembre). Inc.: Τῆς τριάδος ἄριστος Μηνᾶ ὁπλί-

της (prooimion I) et 'Ο τῆς δόξης κύριος (prooimion II).
Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ ΕΠΟΣ . 2e mode plagal.
Prosomoion de 'Επεφάνης (prooimia) et Τῷ τυφλωθέντι (strophes). Complet dans P; fragments dans GN.

21. S. Nicolas, 1er hymne (6 décembre). Inc.: 'Εν τοῖς Μύροις ἄγιε ἱερουργὸς ἀνεδείχθης. Acrostiche: ΑΙΝΟΣ ΚΑΙ Ο ΨΑΛΜΟΣ ΤΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 3e mode authentique. Prosomoion de 'Η παρθένος (prooimion) et Τὴν 'Εδέμ (strophes). Complet dans PT; fragments dans ABDGJMNCV.
22. S. Nicolas, 2e hymne. Inc.: 'Ο ἐπινίκιος αὐλὸς ἱεράρχα. Acrostiche: ΩΔΗ 'ΡΟΜΑΝΟΥ. 4e mode authentique. Prosomoion de 'Ο ὑψωθείς (prooimion) et Τῇ Γαλιλαίᾳ (strophes). Complet dans P; fragments dans DM.
23. S. Pantéléïmon, (27 juillet). Inc.: Μιμητῆς ὑπάρχων τοῦ ἐλεήμονος. Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ ΤΟ ΑΝΑΓΥΡ(Ο) ΨΑΛΜΟΣ. ~~2e mode plagal~~ 1er mode plagal. Idiomèle. Complet dans P; fragments dans ABDJMNCV.
24. S. Philippe, 14 novembre . Inc.: 'Ο μαθητῆς καὶ φίλος σου. Acrostiche: 'ΡΟΜΑΝΟΥ Ο ΨΑΛΜΟΣ. 4e mode plagal. Prosomoion de 'Ὁς ἀπαρχάς (prooimion) et Αὐτὸς μόνος (ou Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, les deux appellations se rencontrant dans les lemmes). Complet dans P; fragments AGJMN.
25. Guérison du boiteux par Pierre et Jean (mercredi de Pâques). Inc.: Χριστὸν δοξάσωμεν τὸν ἰώμενον ἡμῶν τὰ συντρίμματα. Acrostiche: ΤΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ ΤΟ ΕΠΟΣ. 4e mode plagal. Prooimion idiomèle; strophes sur τὰ ῥήματα τοῦ Χριστοῦ. Complet dans Q, seul témoin.
26. Les 40 Martyrs de Sébaste, 1er hymne (9 mars). Inc.: Τὸ εἶφος (ὕγρον τὸ) οὐκ ἐπτοήθητε (prooimion I), τὰ ὅπλα τῆς σαρκὸς ἀπορρίψαντες πάντα (prooimion II), et Τὸ εἶφος τὸ ὑγρὸν <μὴ> πτοούμενοι ἅγιοι (prooimion III). Acrostiche: ΤΟΥ ΚΥΡΟΥ 'ΡΟΜΑΝΟΥ ΕΠΗΗ. 1er mode authentique. Prooimion I idiomèle; prooimia II et III, prosomia de Χορὸς ἀγγελικός; strophes sur Τὸ φοβερόν σου. Complet dans PV, seuls témoins.
27. Les 40 Martyrs de Sébaste, 2e hymne. Inc.: Πᾶσαν στρατιάν

τοῦ κόσμου καταλιπόντες (prooimion I) et Χαίροις ὁ στρατὸς τῆς δόξης τοῦ βασιλέως. Acrostiche: TOY TAPINOY 'POMANOYY. 2e mode plagal. Prosomoion de Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν (prooimia) et Τὰ τῆς γῆς (strophes). Complet dans P; fragments dans ABD GJMNTV.

28. S. Syméon Stylite l'Ancien (1er septembre). Inc.: Τὰ ἄνω ζη-
τῶν τοῖς κάτω συναπτόμενος. Acrostiche: TAYTH H QAH TOY EΛΛ-
XISTOY 'POMANOY. 2e mode authentique. Prooimion idiomèle, stro-
phes sur Τράνωσον. Complet dans Ab; fragments dans GJM.
29. S. Théodore, 1er hymne (samedi de la 1ère semaine de carême).
Inc.: Μεγαλομάρτυς περίφημε. Acrostiche: TOY TAPEINOY 'POMA-
NOY O ΨΑΛΜΟΣ ΟΥΤΟΣ. 1er mode authentique. Prooimion idiomèle,
strophes sur Τὸ φοβερόν σου. Complet dans Q, seul témoin.
30. S. Théodore, 2e hymne (on le trouve aussi au 1er dimanche
de carême et au 7 février). Inc.: Πίστιν Χριστοῦ ὡσεὶ θώ-
ρακα ἔνδον λαβών (prooimion I) et 'Ὡς ὠρεῶν ἐπάνυμος (pro-
oimion II). Acrostiche: O 'ΥΜΝΟΣ 'POMANOY EΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΘΕΟ-
ΔΩΡΟΝ. 4e mode plagal. Prooimion I idiomèle; prooimion II
sur 'Ὡς ἀπαρχάς; strophes sur Αὐτὸς μόνος (ou Οἱ ἐν πάσῃ
τῇ γῇ). Complet dans Q; fragments dans AGHJMTCV.
31. Tous les martyrs (dimanche de la Toussaint, 1er après la
Pentecôte). Inc.: 'Ὡς ἀπαρχὰς τῆς φύσεως. (prooimion I) et
'Ὡς ἐλεήμων ὑπάρχων (prooimion II). Acrostiche: O ΑΙΝΟΣ 'ΡΟ-
ΜΑΝΟY. 4e mode plagal. Prooimia idiomèles; strophes idiomèles,
ou prosomoia de l'hymne d'Anastase, Αὐτὸς μόνος. Complet
dans AMCV; fragments dans GHJT.
32. S. Tryphon (1er février). Inc.: 'Εκδαπανήσας τὴν πλάνην.
L'acrostiche: TOY TAPINOY 'POMANOY, est certainement incom-
plet. 4e mode plagal. Prosomoion de Εἰ καὶ ἐν τάφῳ (prooim-
ion) et Τὸν πρὸ ἡλίου ἡλίον (strophes). Les dix-sept stro-
phes qui nous restent sont dans P; D et G ont des fragments,
l'un de trois strophes, l'autre d'une seule.

Nous avons dit plus haut que l'authenticité des hymnes sur
la Nativité de la Vierge, la Décollation de saint Jean-Baptiste

et le Boiteux guéri par saint Pierre n'avait jamais fait l'objet d'un doute. Quant au reste, la question a été posée pour la première fois par Pitra. " Tendimus ad dubia ", écrit celui-ci au début de son édition du 1er hymne à saint Nicolas, qu'il rejette en fait, ainsi que le 1er hymne aux Anargyres. De l'hymne à saint Syméon Stylite, dont l'acrostiche est ταύτη ἡ ψῆδὴ τοῦ ἐλαχίστου Ῥωμανοῦ, il ne consent à garder que le prooimion et la strophe 1: ne connaissant pas la forme ταύτη, il suppose que l'acrostiche primitif était τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ, et que, au court débris subsistant seul de l'ouvrage authentique, le faussaire aura cousu malhabilement un acrostiche plus ample. Pour ces trois pièces - les seules qu'il connût au complet, par T ou par les kontakaria italiens -, les condamnations de Pitra s'appuient sur des arguments d'ordre purement esthétique: l'auteur de l'hymne à saint Nicolas est un " byzantinus (terme équivalent chez lui à barbarus) rhapsodus aut librarius ", celui de l'hymne aux Anargyres un " plumbeae aetatis melodus ", un " plagiarius ῥαψδός ". P. Maas a observé que de tels jugements, s'ils ont souvent fait honneur à la sûreté de flair de Pitra, ne tenaient pas suffisamment compte des lois du genre hagiographique et de la qualité des sources dont le mélode a pu se servir.

P. Maas a pris, pour distinguer les faux des pièces authentiques, deux bases qui sont toujours valables. L'une est le caractère rhétorique de certains hymnes, où le poète s'adresse au saint en lui parlant à la seconde personne, caractère qui fait contraste avec le récit plus ou moins coupé de dialogues où l'on reconnaît mieux la manière habituelle de Romanos. L'autre est d'ordre métrique: les prosomoia qui suivent des hirmoi très fréquemment employés ont moins de chances d'être authentiques que si l'hirmos est rare, à plus forte raison que des idiomèles. De ses articles écrits entre 1906 et 1910, on peut tirer ceci:

- 1) sont donnés expressément comme authentiques les hymnes aux saints Côme et Damien (2e hymne, n° 5 de notre liste), à saint Démétrios (n° 6), saint Georges (1er hymne, n° 10), sainte Martrona (n° 19), saint Pantéléimon (n° 23), aux Quarante Martyrs (les deux hymnes, n° 26 et 27), à saint Syméon Stylite (n°

28), à saint Tryphon (n° 32). Maas semble bien admettre aussi l'authenticité de l'hymne anonyme à saint Gabriel (n° 9). D'autre part il cite, à l'appui de faits de langue ou de métrique, particuliers à Romanos, des passages du 2e hymne à saint Étienne (n° 8) et de l'hymne à saint Ménas (n° 20), bien qu'ailleurs il range ce dernier au nombre des " pièces plus ou moins suspectes ".

- 2) outre l'hymne à saint Ménas, trois autres pièces, consacrées aux martyrs d'Édesse (n° 12), à saint Jean Chrysostome (n° 17) et à saint Philippe (n° 24) lui paraissent aussi " plus ou moins suspectes ".
- 3) l'hymne à saint Jean l'Evangéliste (n° 16) serait hétérogène; la première partie seule serait de Romanos.
- 4) Maas rejette comme certainement apocryphes les hymnes aux saints Akepsimas, Joseph et Aithalas (n° 1), à saint Athanase (n° 2), saint Basile (n° 3), aux Anargyres (2e hymne, n° 4), à saint Ignace (n° 13), à saint Nicolas (1er et 2e hymne, n° 21 et 22), l'hymne sur la Nativité de saint Jean-Baptiste, le seul de cette série qu'il tienne, non pour un " horrible faux ", mais au contraire pour un ouvrage de mérite. Après avoir rangé le 1er hymne à saint Théodore au nombre des suspects (n° 30), il l'a rejeté définitivement dans l'édition qu'il a faite de cette pièce en 1912.
- 5) nulle part il ne s'explique sur le 1er hymne à saint Étienne (n° 7), le 2e hymne à saint Georges (n° 11) et le 2e hymne à saint Théodore (n° 31).

P. Maas ne devait pas s'en tenir là; par la suite, il adopta une attitude beaucoup plus radicale en rejetant en bloc tous les hymnes en litige, à deux exceptions près.⁴⁴

La question a été reprise avec davantage d'ampleur, mais non de solidité, par N. Livadaras dans une thèse de doctorat soutenue en 1959: Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ Ῥωμανοῦ⁴⁵. Son auteur s'est efforcé de donner plus de précision aux critères métriques et stylistiques dont s'était servi P. Maas; mais la rigueur de ses démonstrations est quelque peu dimi-

nuée par une méthode incertaine et floue, de nombreuses erreurs matérielles ou des affirmations tranchantes qu'aucun argument ne vient étayer. Ainsi, le principe selon lequel, de plusieurs pièces écrites sur le même mètre, l'idiomèle est celle qui est consacrée à la fête la plus importante,⁴⁶ est contredit par les indications du kontakarion de Patmos, auquel l'auteur accorde pourtant une confiance absolue: le 3e hymne de la Résurrection y est donné comme prosomoion de l'hymne sur Elie. Pas davantage on ne saurait admettre que Romanos n'ait jamais emprunté ailleurs un hirmos, et que par conséquent l'hymne de la Tentation de Joseph soit idiomèle, alors qu'il est manifestement écrit sur le mètre de l'Acathiste;⁴⁷ ni que l'authenticité d'une pièce suspecte soit confirmée par l'existence de plusieurs prooimia, car nous connaissons une vingtaine de pièces qui sont dans ce cas, soit anonymes, soit même signées d'une autre nom que celui de Romanos;⁴⁸ ni qu'un hymne hagiographique idiomèle dont l'acrostiche porte le nom de Romanos soit nécessairement authentique, sous prétexte que " nul autre parmi les poètes connus ne pouvait inventer de pareilles mélodies ⁴⁹".

Surtout, l'auteur se fie à une méthode qui consiste à comparer une pièce en litige avec une autre considérée - parfois arbitrairement - comme sûre, et à relever les ressemblances d'expression. Ce procédé peut permettre tout au plus de déceler des plagiats; mais lorsqu'il se limite - comme c'est le cas dans l'ouvrage de N. Livadaras - au vocabulaire, il ne saurait donner de résultats positifs que lorsque les particularités que l'on fait ainsi ressortir suffisent à caractériser la langue de Romanos; et cela est d'autant plus difficile que la langue des mélodes anciens a été fort peu étudiée en dehors de notre mélode. N. Livadaras prétend prouver, par exemple, ~~par~~ l'authenticité de l'hymne à saint Pantéléimon en montrant que des termes comme βορβοράσαντες, εἰ δοκεῖ, ὁ σταυρωθεὶς σαρκί, σκεῦος ἐκλογῆς, κατηνύγει, τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας, τριάς ἀχώριστος, πολλὰ πολλάκις, τρισμακάριστοι, etc., se retrouvent à la fois dans cette pièce et et dans tel ou tel

ouvrage de Romanos tenu pour authentique; mais il est trop évident que des rencontres aussi banales ne sauraient avoir aucune signification.

Les résultats que propose N. Livadaras au terme de son enquête sont les suivants:

- 1) onze pièces sont authentiques (γνήσιοι): SS. Côme et Damien (2e hymne), S. Démétrios, S. Étienne (1er hymne), S. Georges (1er hymne), Se Matrona, S. Pantéleimon, les Quarante Martyrs (hymnes I et II), S. Syméon Stylite, S. Théodore (2e hymne), S. Tryphon;
- 2) six pièces sont suspectes (ὑποκρίτοι): Nativité de S. Jean-Baptiste, S. Théodore (1er hymne), dont N. Livadaras incline à admettre l'authenticité; S. Georges (2e hymne), S. Jean Chrysostome, S. Philippe, qu'il tiendrait plutôt pour des faux; S. Ménas, sur lequel il ne se prononce pas;
- 3) dix pièces sont à rejeter (ψόθοι): SS. Akepsimas, Joseph et Aithalas; S. Athanase, S. Basile, SS. Côme et Damien (1er hymne), S. Étienne (2e hymne); SS. Gourias, Samonas et Abibos; S. Ignace, S. Jean l'Évangéliste, S. Nicolas (1er et 2e hymne).

Il n'est pas traité de l'hymne à saint Gabriel.

Les conclusions de N. Livadaras sont en somme assez proches de celles qu'avait livrées P. Maas, puisque tous deux sont d'accord sur 18 des 24 hymnes sur lesquels il se sont l'un et l'autre prononcés. Il est d'ailleurs probable que Maas tenait pour authentiques le 1er hymne à saint Etienne et le 2e hymne à saint Théodore, puisqu'il estimait avoir dénoncé à peu près tous les faux⁵⁶.

Comme on l'a signalé plus haut, Maas s'était à la longue convaincu que toute la série hagiographique était constituée de faux, à l'exception des deux hymnes sur les Quarante Martyrs, lesquels ont été à leur tour abandonnés par C. A. Trypanis. C'est cette position définitive, et fort radicale, que reflète le second tome de l'édition Maas-Trypanis, publié après la mort ~~de Maas~~ du grand philologue allemand. Les éditeurs se sont ap-

puyés sur un ensemble de considérations d'ordre historique, métrique, stylistique, littéraire, bien plus cohérent et complet que celui dont fait état N. Livadaras. Ils partent du principe que le développement du kontakion hagiographique est en rapport étroit avec celui de la littérature hagiographique en général - ce qui est incontestable -, et que celle-ci n'a pris une grande ampleur que durant la période iconoclaste. On voit alors se multiplier les prosomoia écrits sur des rythmes très répandus et de moins ~~nombreux~~ en moins nombreux. Ces productions, qui frappent par la médiocrité de l'inspiration et par la servilité à l'égard du modèle en prose, Vita ou Pas-sio, qu'a suivi le mélode, se partagent en deux genres, le narratif et l'encômiasique, dont le premier seul est connu de Romanos. Dans toutes, on relève en plus ou moins grand nombre des termes ou des expressions qui ne se retrouvent pas dans les pièces authentiques, et parfois, la forme même de l'acrostiche trahit une main plus tardive.

Nous connaissons encore trop mal l'histoire du genre pour pouvoir accorder une valeur égale à tous ces critères. Le plus sûr est, sans contredit, celui qui concerne le mètre. On trouve dans les kontakaria 65 hirmoi différents, très inégalement répartis dans les huit tons. Romanos en a utilisé 36, du moins si l'on s'en tient aux poèmes que tout le monde s'accorde à reconnaître pour authentiques. Sur ces 57 pièces, il y a 33 ou 34 idiomèles (le cas douteux étant celui de l'hymne sur Judas, qui est peut-être de Kyriakos), 21 semi-idiomèles et seulement deux prosomoia. Dans les pièces hagiographiques, la proportion est inversée: 3 idiomèles, 10 semi-idiomèles et 45 prosomoia. Il est nécessaire ici de donner le tableau des hirmoi de strophes les plus employés (4 prosomoia ou davantage), en indiquant les différents types de prooïmia qui peuvent leur être associés, et le nombre de pièces correspondant à chaque couple d'hirmoi ainsi formé. Il y a, pour chaque hirmos de strophes, autant de semi-idiomèles que de prooïmia différents, excepté dans le cas où un même hymne offre deux prooïmia idio-⁵⁴mèles.

Hirmoi de strophes	Nombre de prooimia	Nombre de semi-idiomèles et de prosomoia	Total
Τράνωσον	12	Τὰ ἄνω ζητῶν: 97 Τοὺς ἀσφαλεῖς: 31 Τὴν ἐν πρεσβείαις: 31 Τοῖς τῶν αἱμάτων σου: 9 Ὁ σοφίας: 3 Ἀρχιστράτηγε θεοῦ: 3 Οἱ τὴν χάριν λαβόντες: 2 divers (sans prosomoia): 5	180
Τῇ Γαλιλαίᾳ	3	Ἐπεφάνης σήμερον: 98 Ὁ ὑψωθείς: 53 Πρὸ τοῦ πάθους: 1	152
Τὴν Ἑδέμ	2	Ἡ παρθένος σήμερον: 82 Ἀποστολικῶς: 1	83
Αὐτὸς μόνος	8	Ὁς ἀπαρχάς: 37 Ἰστὶν Χριστοῦ: 4 divers (sans prosomoia): 5	46
Τὸ φοβερόν σου	5	Ὅταν ἔλθῃς: 7 Χορὸς ἀγγελικὸς: 34 divers (sans prosomoia): 3	44
Ἀγγελος πρωτοστάτης	4	Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ: 36 divers (sans prosomoia): 2	38
Τὰ τῆς γῆς	2	Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν: 26 Ἐπὶ Νῶε: 1	27
Τὸν φωστῆρα	1	Ἐν σαρκὶ τοῖς ἀγγέλοις: 16	16
Τάχυνον	4	Χειρόγραφον εἰκόνα: 8 divers (sans prosomoia): 2	11
Τῷ τυφλωθέντι	6	Τὴν σωματικὴν: 4 Ἐπεφάνης σήμερον: 2 divers (sans prosomoia): 4	10
Τῷ θείῳ μύρῳ	1	Τῷ φαεινῷ σου βίῳ: 10	10
Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον	6	Εἰ καὶ ἐν τάφῳ: 5 divers (sans prosomoia): 4	9
Τέρπεται σήμερον	1	Τὰ θεόβρυτα: 7	7
Ἡ προσευχή	3	Ἰωαννῆς καὶ Ἄννα: 2 Κατεπλάγη Ἰωσήφ: 2 Τῆς Βηθλεὲμ το σπῆλαιον: 1	5
Ἐννόησον φόβῳ	1	Δυνάμει θεϊκῇ: 5	5

On constate, en comparant ce tableau avec les deux séries de semi-idiomèles et de prosomoia signés de Romanos, l'authentique et la douteuse, que d'un côté 23 pièces authentiques se répartissent entre 16 hirmoi, dont 8 seulement sont assez utilisés pour figurer dans notre tableau; les 8 autres sont des hirmoi très rares, dont 6 ne se rencontrent même pas en dehors de l'oeuvre de Romanos ; l'hirmos le plus populaire et le plus courant à basse époque, Τρᾶνσος, n'est employé que pour le 2e hymne de la Résurrection de Lazare, qui ne fait pas partie de cette série, car nous le tenons pour un faux. De l'autre côté, en revanche, les 28 semi-idiomèles et prosomoia de la série hagiographique, auxquels nous ajouterons le 2e hymne sur la Résurrection de Lazare et le fragment sur l'Aveugle-né, sont partagés entre 9 hirmoi de strophes différents seulement, qui tous sont dans notre tableau, et 8 de ces pièces sont écrites sur Τρᾶνσος. Une telle proportion correspond évidemment à une époque plus tardive que celle de Romanos et ne plaide pas en faveur de l'authenticité des hymnes hagiographiques.

En ce qui concerne leur genre littéraire, il est certain qu'on observe de forts contrastes entre les hymnes en l'honneur des saints. Les plus suspects relèvent du genre encômiastique: leur ton est celui d'un éloge de caractère fortement rhétorique, de style souvent obscur et ampoulé, dans lequel le poète s'adresse en général directement à son héros, et ne mêle qu'épisodiquement et sous forme d'allusions des éléments de récit à son panégyrique. C'est ~~donc~~ selon cette formule que sont chantés les saints Akepsimas, Joseph et Aïthalas, saint Athanase, saint Basile, saint Ignace, saint Jean Chrysostome, saint Nicolas (hymnes I et II). On peut joindre à cette série le 1er hymne aux saints Côme et Damien, dont deux strophes seulement sont adressées aux saints à la seconde personne, mais dont l'allure d'encômion est fortement marquée.

Si l'on se reporte au tableau des hirmoi de strophes, on trouve que ces huit pièces sont toutes écrites sur l'un des sept premiers, qui à eux seuls englobent plus des trois quarts

des hymnes et fragments transmis par les kontakaria. Il n'y a qu'un semi-idiomèle, c'est le 1er hymne aux saints Côme et Damien. Deux des prooïmia au moins paraissent bien postérieurs à Romanos: le 2e hymne à saint Nicolas a le sien sur 'Ο ὕψωσις ἐν τῷ σταυρῷ, prooïmion de l'hymne anonyme sur l'Exaltation de la Croix, qui date du règne d'Héraclius⁵²; celui de l'hymne à saint Athanase est sur le rythme de Τοῖς τῶν αἰμάτων σου βείθοποις, premiers mots d'un hymne à saint Démétrios écrit par le mélode Stéphanos peu après le tremblement de terre de 740⁵³. La plus ancienne pièce de cette série pourrait être l'hymne à saint Jean Chrysostome, que sa composition soignée et le souffle biblique dont son auteur a su l'animer élèvent nettement au-dessus des autres; il suit précisément le plus rare des sept hirmoi qui ont servi de modèles à ces hymnes. Mais il n'en est pas moins, tout comme les sept autres, complètement étranger à la manière de Romanos.

Au genre encômiastique s'oppose le genre narratif, dans lequel la plus grande partie, ou du moins la partie la plus caractéristique du poème, est occupée par un récit qui suit de près le texte d'une Vie ou d'une Passion, et que l'auteur s'ingénie, dans la mesure où sa source le lui permet, à couper par des dialogues ou des discours. Cette manière se reconnaît avec clarté dans onze pièces au moins de notre collection: saints Côme et Damien (2e hymne); saint Etienne (1er hymne); saint Georges (1er hymne); saints Gourias, Samonas et Abibos; la Nativité de saint Jean-Baptiste; saint Ménas; saint Pantéléimon; saint Syméon Stylite; saint Théodore (1er et 2e hymnes); saint Tryphon. C'est surtout - mais non exclusivement - parmi celles-là qu'il faut chercher le Romanos authentique, s'il y en a.

C. A. Trypanis distingue encore des deux précédents un genre mixte, participant à la fois du récit et de l'encômion. C'est certainement le cas de l'hymne à saint Gabriel, dont les cinq dernières strophes sont un bon échantillon du style encômiastique, ainsi que de l'hymne à saint Jean l'Evangéliste et du 2e hymne à saint Etienne; mais il se pourrait bien que ces

deux derniers soient des pièces hybrides formées de deux morceaux accolés. En revanche, on ne saurait ranger dans la même catégorie le 2^e hymne à saint Georges, les deux hymnes aux Quarante Martyrs, les hymnes à saint Démétrios et à saint Philippe, dont la relative liberté de composition n'est pas sans analogie avec la manière de Romanos: ce ne sont pas des éléments d'encômion qui se mêlent à la narration, mais des éléments de sermon où la polémique, l'exégèse, l'exhortation morale jouent le même rôle que dans bien des hymnes authentiques. Ainsi, le 2^e hymne à saint Georges commence par huit strophes dans lesquelles l'auteur, à grand renfort d'exemples tirés de la Bible, s'efforce de ~~repr~~présenter comme vraisemblable la résurrection du martyr. Dans l'hymne à saint Démétrios, le sermon, qui occupe avant la prière finale un large quart de la pièce (str. 17-22), prend un ton âprement polémique: le poète s'élève, sans trop se soucier de transition, contre la doctrine de la métempsychose qu'il prête aux manichéens. Dans le 2^e hymne aux Quarante Martyrs, le beau cantique qui remplit les onze premières strophes n'a rien à voir non plus avec la rhétorique boursoufflée de l'encômion: la chaleur de l'éloquence, l'ampleur du souffle lyrique, les allusions scripturaires bien appropriées, l'emploi habile de litanies dont l'Acathiste a fourni le modèle, le souci de tourner l'éloge en exhortation pour l'auditoire, tout cela nous interdit de ramener l'ouvrage à un simple compromis entre l'encômion et le kontakion narratif. Plus libre encore est la composition de l'hymne à saint Philippe, où le mélode, après avoir commencé par un hymne d'action de grâces au Christ, s'engage, non dans un récit à proprement parler, mais dans une sorte de méditation sur les passages de l'Evangile où l'apôtre est mis en scène, en s'arrangeant pour faire parler le Christ au discours direct. Seule l'avant-dernière strophe fait allusion à une tradition qui n'est pas évangélique, mais qui du moins est bien antérieure à Romanos: la présence du tombeau de Philippe à Hiérapolis⁵⁴, mentionnée déjà par Eusèbe. Enfin, le 1^{er} hymne aux Quarante Martyrs constitue un cas particulier.

Le refrain est: στέφανον ἐτύχετε "vous avez obtenu des couronnes", ce qui oblige presque constamment l'auteur à s'adresser aux saints pour amener commodément le dernier vers de sa strophe. La forme extérieure est donc celle d'un encômion, mais le ton en est fort différent; en fait, tout l'ouvrage est un sermon, nourri d'évocations de l'Écriture, sur l'impuissance du diable devant le martyr, arme absolue du chrétien.

Nous avons ainsi reconnu quatre séries de pièces, formées respectivement d'un encômion, d'un récit, d'un encômion juxtaposé à un récit, et d'un récit combiné plus ou moins intimement à un sermon. Pour distinguer dans les deux, à la rigueur les trois dernières séries, les pièces qui pourraient présenter des garanties d'authenticité, il est nécessaire de ne pas s'en tenir au seul hirmos, mais de chercher des indices - comme d'autres l'ont déjà fait - dans l'acrostiche, la disposition du refrain, et surtout la langue employée par l'auteur. La composition n'est pas à négliger non plus, encore que l'obligation de suivre de près un modèle en prose ne permette guère les savantes ordonnances que l'on peut admirer dans les grands hymnes liturgiques de Romanos.

L'examen de l'acrostiche permet d'éliminer d'emblée une pièce au moins, l'hymne sur la Nativité de saint Jean Baptiste, qui porte le nom de Romanos dans le texte de P, et celui d'un certain Domitios dans le texte de CV. Les deux ~~hymnes~~ mots n'ont pas le même nombre de lettres, mais la différence est rattrapée dans le manuscrit de Patmos par le redoublement du Y final: on a donc ΔΟΜΙΤΙΟΥ d'un côté, 'ΡΟΜΑΝΟΥΥ de l'autre. Cette modification de l'acrostiche a entraîné une série de corrections affectant ~~une partie~~ le début des strophes 16-22; la question est de savoir dans laquelle des deux traditions le texte a été corrigé. P. Maas estime que les leçons de CV sont partout meilleures et ont toutes les chances de représenter le texte primitif;⁵⁵ ce qui a été vivement contesté par N. Livadaras.⁵⁶ Voici les pièces de ce petit procès, avec les arguments des deux parties.

Str. 16, 1^a-2^a: Δριμυθεῖς οὐ μικρὸν ὁ Γαβριὴλ ὀργίζεται· καὶ
 φησὶ πρὸς αὐτόν CV: 'Ρήματα Γαβριὴλ· τοῦ γηραιοῦ ὥς ἤκουσεν·
 ἀπεκρίθη αὐτῷ P.

Irrité par l'incrédulité de Zacharie, qui vient de se dire
 en lui-même (καθ'ἑαυτὸν λογίζεται): " Bien que cet être qui
 m'apparaît soit certainement un ange, je ne crois pas à ce
 qu'il m'annonce ", Gabriel lui dit (et non pas lui répond,
 puisque, comme le fait remarquer P. Maas, Zacharie n'a rien dit
 qui fût audible) qu'il va rester muet jusqu'à la naissance de
 son fils. Livadaras objecte que, du moment que l'ange a entendu
 le monologue intérieur de Zacharie, il n'y a pas d'impropriété
 à dire qu'il lui répond; d'ailleurs le poète a pu être influen-
 cé par son modèle évangélique, où l'on voit Zacharie parler
 effectivement à Gabriel (Luc 1, 18). Il n'en reste pas moins
 que le texte de CV est bien plus vigoureux que celui de P, qui
 a presque la banalité d'une cheville, et qu'il est plus confor-
 me au rythme: le κῶλον 1^a est partout accentué sur la 3^e sylla-
 be, excepté aux strophes 15 et 18⁵⁷.

Str. 17, 1^a-2^a. 'Ο ἀσώματος μὲν· ταῦτα εἰπὼν ἀπέρχεται· ὁ λαὸς δὲ
 ἐστῶς· τὸν ἱερέα ἔμενε CV: 'Ὅς δὲ ταῦτα εἰπὼν· ὁ Γαβριὴλ ἀπήρχετο·
 ὁ λαὸς δὲ ἐστῶς· τὸν ἱερέα ἔμενε P.

On doit convenir avec Maas que la syntaxe du texte de P est
 boiteuse: il manque le verbe principal au v. 1, ou bien δὲ est
 de trop au v. 2. Livadaras répond en alléguant trois exemples
 de participes sans verbe principal; mais le premier est emprun-
 té au 2^e hymne à saint Théodore, qui est un abominable faux
 (str. 2, v. 1); le second, tiré de l'hymne à saint Démétrios
 (str. 16, v. 4-5), est manifestement corrompu, pour le sens com-
 me pour le rythme, et réclame une correction; le troisième, qui
 vient du 1^{er} hymne sur l'Enfant prodigue (str. 4, v. 1-2), est
 probablement aussi à corriger. Du reste, dans les trois cas,
 nous avons affaire à des participes simples, sans le ὥς indiquant
 la subordination. La disparition des corrélatifs μὲν ... δὲ ne
 gêne pas Livadaras, qui estime très faible l'opposition entre
 les deux premiers vers; il n'admet pas, en revanche, l'emploi

de ἄσώματος, parce que le mot ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'hymne. On n'insistera pas sur la faiblesse de pareils arguments; il est trop évident que ces deux δὲ consécutifs, dans un texte d'une si remarquable qualité littéraire, sentent le remaniement maladroit, et d'autre part on ne voit pas quelle règle obligeait le mélode à répéter le mot ἄσώματος, qui du reste est d'un usage banal dans le kontakion depuis l'Acathiste.

La strophe 18 commence par η dans les deux formes de l'acrostiche, de sorte qu'il n'y a pas là de variante qui distingue les témoins entre eux.

Str. 19, 1¹-3¹. Ἰωάννην οὐκοῦν · ὁ Ζαχαρίας ἔμενεν · ἡ σιγὴ τὴν φωνὴν · τίκτεσθαι ἐξεδέχετο · ὁ γέρων τὸν νέον · τὸν ἐξ Ἑλισάβετ CV: Ἄλλ' ὑπάρχων κωφὸς · τὸν Ἰωάννην ἔμενε · καὶ σιγῇ τὴν φωνὴν κτλ P.

Maas observe que ces trois premiers vers offrent dans CV une triple opposition de termes: Ἰωάννην-Ζαχαρίας, σιγὴ-φωνήν, γέρων-νέον, dont la série est rompue dans la version de P. Pour Livadaras, le fait que ces trois accusatifs n'aient pas la même valeur, puisque le premier est un complément d'objet alors que les deux autres sont les sujets de l'in finitif τίκτεσθαι, indique que le texte de CV peut n'être pas primitif. Conscient de la faiblesse de cette objection, il propose d'introduire ἡ σιγὴ dans le texte de P. ~~Non~~ Non seulement cet expédient ne rétablit pas la série mutilée, mais il introduit un solécisme dans le texte: il est visible que si le remanieur a corrigé le κδλον 2¹ en même temps qu'il changeait le vers 1, c'est parce qu'il ne pouvait pas écrire: ὑπάρχων κωφὸς ἡ σιγὴ.

Str. 20, 1¹-3¹. Τῇ τῶν λόγων φωνῇ · προφητικῶς προήγγειλε · σαρκοθεῖντα αὐτὸν · προθεωρῶν ὁ ἄγγελος · τὸν κόσμον οὐκ εἶδε · καὶ κόσμῳ συγχαίρει CV: Nūn τὸν Λόγον αὐτὸν · προφητικῶς προήγγειλε · σαρκωθέντα αὐτὸν · προθεωρῶν ὁ ἄγγελος (προθεωρῶν ἠγάλλετο P^{Yp}) · τὸν κόσμον κτλ P.

Ici, c'est à première vue le texte de CV qui paraît fautif, et aucun des deux éditeurs ne l'a imprimé tel quel. En effet, si l'ange du v. 2¹ est Gabriel, la suite de la strophe à partir

du vers 3 ne peut s'appliquer à lui, car c'est de Jean seul qu'on peut dire: " Il n'a pas vu le monde, et avec le monde il se réjouit; sans voir la lumière, il a vu le soleil qui éclaire tous les hommes, etc. " Il aurait donc fallu indiquer le changement de sujet. Et si l'ἄγγελος est Jean, par allusion à Matthieu 11, 10⁵⁸, il ne saurait encore prophétiser τῇ τῶν λόγων φωνῇ, puisqu'il ne naît qu'à la strophe 21. Litra ponctue après αὐτόν, au vers 2¹, et corrige ὁ ἄγγελος en ὡς ἄγγελος, ce qui n'est pas nécessaire et laisse subsister toute la difficulté. Dans l'édition Maas-Trypanis, on a choisi le texte de CV, mais en y introduisant la variante ἡγάλλετο, ce qui ne vaut pas mieux. Livadaras a donc beau jeu d'affirmer que le texte de P est seul cohérent, en faisant remarquer que l'expression τῇ τῶν λόγων φωνῇ est exclue par le texte de la strophe précédente, qui représente Jean encore dans le sein de sa mère et parlant " non avec la voix, mais avec des tressaillements ":

ὁ πρόδρομος δὲ τότε κρατούμενος δεσμοῖς τοῖς τῆς φύσεως
 5 καὶ ἐν τῇ μήτρᾳ ἔτι κρυπτόμενος
 κράζει οὐ φωνῇ, ἀλλὰ σκιρτήμασι·

" Τὴν κτίσιν οὕτω ἐγὼ κατεῖδον
 καὶ προμηνύω σοι τὸν σὸν δημιουργὸν καὶ λυτρωτὴν·
 10 πρὸ γεννήσεως σπεύδω τοῦ λόγου τοῦ προανάρχου
 προφήτης, κῆρυξ ὁμοῦ καὶ πρόδρομος. "

A première vue, Livadaras a raison. Cependant, le texte de P est loin d'être parfait: Νῦν est une cheville, la lourde répétition de αὐτόν fait tache dans un ^{poème} ~~hymne~~ fort bien écrit, et surtout, dans le reste de l'hymne, ὁ ἄγγελος désigne toujours Gabriel, de sorte qu'ici le lecteur risque de s'y tromper. La variante ἡγάλλετο montre que cette difficulté avait déjà été sentie. Sans doute, Livadaras écrit ὡς ἄγγελος qu'il donne comme le texte de P, mais c'est une erreur: P a bien ὁ ἄγγελος, comme CV. D'autre part, ~~ὡς ἄγγελος~~ si c'était dans la tradition de CV qu'il fallût chercher le remanieur, il serait bien étrange que celui-ci, si brillant dans les strophes précédentes, n'ait pu modifier celle-ci qu'en rendant son texte inintel-

lisible. En fait, celui qui l'a rendu tel, c'est le premier éditeur, Pitra, par une simple erreur de ponctuation. Si l'on supprime les guillemets à la fin de la strophe 19 pour les reporter après ὁ ἄγγελος en englobant ainsi dans le petit discours de Jean les deux premiers vers de la strophe 20, tout devient entièrement clair: Jean oppose sa manière de prophétiser en silence à celle de l'ange, qui a employé des paroles. Str. 21, 1^a-3^a. Ἰωάννης μὲν οὖν · ἐξ Ἑλισάβετ τίκτεται · ὁ πατὴρ δὲ αὐτοῦ · ἐκ παραδόξου φθέγγεται · τὴν προσηγορίαν · τοῦ νέου συγγράφων CV: Ὁ μὲν πρόδρομος πρὶν · ἐξ Ἑλισάβετ τίκτεται κτλ P.

Maas estime que la leçon πρὶν donnée par P est la corruption de οὖν; ce n'est pas évident. Pour le sens, les deux textes sont équivalents; on remarquera cependant que, dans cet hymne, on ne trouve nulle part ailleurs μὲν et δὲ entre l'article et le nom⁵⁹. Str. 22, 1^a-2^a. Ὁ ἀκούσας τὸ πρὶν · καὶ μὴ πιστεύσας ῥήμασι · τῇ φωνῇ ἑαυτοῦ · τοῦτον (τοῦτο edd.) ἐνομοθέτησε CV: Ὑπακούσας ποτὲ · καὶ μὴ πιστεύσας ῥήμασι · τῇ φωνῇ ἑαυτοῦ · τοῦτον ἐνομοθέτησε (τῇ χειρὶ τῇ αὐτοῦ·ταῦτα ἐνομοθέτησε P^{ΥΡ}) P.

Il s'agit de Zacharie qui, naguère incrédule à la voix de l'ange, va maintenant proclamer de sa main, puis de sa voix, le nom imposé par l'ange à son fils. S'il est excessif de dire avec Maas que la construction des deux participes du v. 1 est impossible sans l'article, du moins la présence de celui-ci rend le texte beaucoup plus clair. La leçon de CV est sans aucun doute la meilleure.

La strophe 23, Ὑἱὲ τοῦ Θεοῦ, commence par Υ dans tous les témoins⁶⁰, ce qui correspond dans P, comme on l'a indiqué plus haut, à un redoublement de la dernière lettre de ῬOMANOY. Le cas n'est pas exceptionnel: chez Romanos, il se présente dans quatre hymnes certainement authentiques⁶¹, cinq même si l'on compte l'hymne du Reniement de saint Pierre, où, il est vrai, la strophe qui redouble le Σ final du mot ΑΙΝΟΣ est très suspecte. Pour les pièces complètes qui ne sont pas signées de Romanos, la proportion est de 4 sur 99. On voit ~~donc~~ donc que

la probabilité est largement en faveur de l'acrostiche qui n'exige pas le redoublement de la lettre finale. On conclura en considérant comme certaine l'attribution de l'hymne sur la Nativité de saint Jean-Baptiste à Domitios.

En dehors de ce cas exceptionnel, l'acrostiche ne fournit que rarement des indications intéressantes. Cependant, si l'on compare la série hagiographique avec celle des pièces certainement authentiques, on constate que dans cette dernière Romanos n'use pour se désigner lui-même que de l'épithète ταπεινοῦ - dans 37 hymnes - ou du titre κυροῦ - dans deux hymnes. Ταπεινοῦ se retrouve dans des poèmes d'Anastase, de Gabriel, de Joannikios, de Georges, de Cosmas et d'un anonyme qui signe: τοῦ μόνου ταπεινοῦ; κυροῦ, en revanche, est particulier à Romanos. Dans la série hagiographique, on voit apparaître deux autres épithètes: τάλα (hymnes aux saints Akepsimas, Joseph et Aīthalas; aux martyrs d'Édesse; 2e hymne à saint Georges) et ἐλαχίστου (hymne à saint Syméon Stylite), ce qui suffit à jeter la suspicion sur ces quatre pièces. 'Ελαχίστου ne se rencontre pas ailleurs; τάλα, au contraire, est ~~Μακάριον~~ représenté en dehors de Romanos par 23 hymnes, dont 20 complets, signés τοῦ μόνου τάλα, τοῦ τάλα, ou le plus souvent τάλα; en outre, un hymne aux martyrs arabes de Nedjrân, Aréthas et ses compagnons (24 octobre), a pour acrostiche τοῦ τάλα Παύλου. Maas attribuit toute la série au même auteur, ce qui paraît peu probable, car le style et la langue diffèrent sensiblement d'une pièce à l'autre⁶². En tout cas la plupart d'entre elles sont des encômia écrits sur l'un des cinq hirmoi les plus usités, et manifestement tardifs. Or, l'hymne aux saints Akepsimas, Joseph et Aīthalas semble bien avoir été pris dans ce groupe, comme Maas l'a montré, et avoir eu pour acrostiche primitif τοῦ τάλα μόνου, transformé par la suite en τοῦ τάλα 'Ρωμανοῦ: en effet, la strophe 8, correspondant à la lettre 'P, s'adresse à un seul des saints, qui n'est pas nommé, alors que toutes les autres depuis la strophe 6 sont adressées aux trois saints à la fois, de sorte que cette strophe 'P donne l'impression d'une pièce rap-

portée ⁶³. Si l'on ajoute que la strophe 13 contient une apologie du culte des images, on ne risquera guère de se tromper en assignant au IX^e siècle cette très médiocre production.

Les deux autres pièces où l'on retrouve le mot $\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha$ dans l'acrostiche sont certainement plus anciennes; on n'y décèle aucune trace de remaniement. Sont-elles de la même main ? Cela n'apparaît ni impossible ni évident. On a vu que dans le 2^e hymne à saint Georges, qui est écrit sur $\text{Εἰ καὶ ἐν τάφῳ} - \text{Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον}$, $\eta\eta\mu\sigma\alpha\varsigma$ rare et particulièrement ^{aimé} (de Romanos, le récit n'occupe que la seconde moitié du poème. Dans l'hymne aux martyrs d'Edesse, il commence dès la strophe 3, mais l'auteur, après avoir brièvement rappelé le martyre de ses héros, s'attache presque uniquement à raconter un miracle très populaire au IV^e siècle: le crime et la punition d'un Goth qui, déjà marié dans son pays, avait épousé une fille d'Edesse pour en faire l'esclave de sa première femme.

Si le mot $\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha$ est un indice contre l'authenticité des pièces qui l'ont dans leur acrostiche, en revanche le mot $\mu\upsilon\rho\acute{o}\tilde{\nu}$ plaide en faveur du 1^{er} hymne aux Quarante Martyrs de Sébaste, que nous étudierons plus loin. Il sera it intéressant de savoir si la tradition occidentale, qui ignore les deux autres hymnes $\mu\upsilon\rho\acute{o}\tilde{\nu}$, a connu celui-ci. On en trouve deux strophes seulement dans V. Nous ne savons pas ce qu'il en était dans C, qui est quelquefois plus complet que V ⁶⁴, car une mutilation du codex y a fait disparaître tous les hymnes du mois de mars.

Une dernière particularité concernant l'épithète est l'orthographe du mot $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\tilde{\nu}$, qui est écrit $\tau\alpha\pi\iota\nu\acute{o}\tilde{\nu}$ dans sept des hymnes liturgiques ⁶⁵. Cette graphie, qui n'est pas attestée en dehors de Romanos ⁶⁶, se retrouve dans les hymnes à saint Ménas, à saint Pantéléimon, à saint Tryphon, et dans le 2^e hymne aux Quarante Martyrs. Elle constitue pour ces quatre pièces une présomption d'authenticité.

Sans avoir la même importance, un autre élément de l'acrostiche n'est pas tout à fait dénué d'intérêt: c'est le terme dont l'auteur se sert - dans les deux tiers des hymnes authenti-

ques - pour qualifier son ouvrage. Ce terme varie plutôt suivant la fantaisie de l'auteur que suivant la nature ou le sujet du poème; chez Romanos on trouve αἴνος (dans 9 pièces), ψαλμός (8), ἔπος (6) ou ἔπη (1), ὕμνος (4), ποίημα (4), ᾠδή (2), δέησις (1) et προσευχή (1). Dans les hymnes des Ménéées qui portent le nom d'un autre mélode ou qui n'en portent pas du tout, la proportion est celle-ci: ᾠδή (41 pièces), ᾠσμα (16), αἴνος (15), ἔπος (13), ὕμνος (9), ποίημα (6), ὕφος (2), τάδε (1) et ψαλμός (1). On remarquera que dans ces pièces, dont l'immense majorité est visiblement postérieure à l'oeuvre de Romanos, ψαλμός est à peu près abandonné, sans doute à cause de la difficulté de trouver des mots commençant par ψ, tandis que ᾠδή, favorisé par sa brièveté, connaît un grand succès. Tout en reconnaissant que c'est là un indice de valeur limitée, on peut avancer qu'un hymne qui a ψαλμός dans son acrostiche a plus de chances d'être authentique qu'un hymne qui a ᾠδή ou ᾠσμα.

Si nous passons maintenant des éléments purement extérieurs et formels aux particularités de composition et d'expression, nous devons bien constater que, là aussi, il y a des différences sensibles entre les deux séries, celle des pièces authentiques et celle des pièces controversées. C'est ce que ne manque pas de faire Trypanis, qui, de la seconde série, critique sévèrement la composition trop lâche, la narration plate et diffuse, qui contraste avec la belle ordonnance des grands hymnes liturgiques, l'emploi mal réglé et trop timide du dialogue⁶⁷. Ce jugement est juste dans son fond, bien qu'un peu trop systématique. Romanos est un poète assez inégal, et ni la composition ni la narration ne sont toujours chez lui d'une qualité telle que sa main puisse être reconnue à coup sûr : nous avons signalé ailleurs la faiblesse de certains de ses ouvrages, comme le 3e hymne de la Nativité, l'hymne des Puissances Infernales, le 5e hymne de la Résurrection. Et d'autre part, il y a, dans les pièces hagiographiques, de fort bons morceaux, par exemple le début du 2e hymne aux Anargyres, où la comparaison du couple de

thaumaturges avec le soleil et la lune est développée avec finesse et magnificence, ou encore le curieux assaut d'ironie que se livrent saint Démétrios et les policiers chargés de l'arrêter (strophes 5-9).

Mais il s'agit surtout de savoir si la facture d'un hymne dépend uniquement de la personnalité de son auteur, et si le genre littéraire dont il relève n'y est pas pour quelque chose. La réponse est évidente: si vraiment la qualité de ces hymnes hagiographiques est à peu près régulièrement médiocre, alors qu'ils sont les oeuvres d'auteurs différents et inégalement doués, il faut bien que cette médiocrité commune tienne en partie aux servitudes attachées à ce genre. Romanos a une conception du kontakion qui a certainement influencé ses successeurs, et qui s'adapte mal au genre hagiographique. Même pour les épisodes les plus connus et les plus sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, la résurrection du Christ, par exemple, il garde, dans la façon dont il traite le récit de l'auteur inspiré, dont il l'organise en dialogues, voire dont il l'interprète, une liberté d'allure qui frappe dès l'abord, et qui est sans doute le trait le plus caractéristique de sa manière. C'est que, pour lui, le kontakion est avant tout une prédication; aussi pose-t-il et ordonne-t-il son sujet en fonction de la portée dogmatique ou morale qu'il lui a donnée au préalable. Dans les hymnes à la gloire des saints, cette boussole manque, et les miracles, les travaux ascétiques des confesseurs, les monotones passions des martyrs ne donnent lieu qu'à des thèmes peu variés, d'une portée limitée: la puissance de la foi, les merveilles de la grâce divine, la récompense qui attend les efforts du chrétien.

Encore la place accordée à ces thèmes est-elle particulièrement mesurée dans les hymnes de caractère narratif. Bien que ces pièces soient généralement les plus anciennes, on y sent une contrainte qui fait un contraste encore plus accentué avec les hymnes à thèmes bibliques. L'auteur suit le plus souvent la Pas-sion ou la Vie qu'il s'est donnée pour modèle avec une applica-

tion laborieuse et timorée, limitant l'emploi du dialogue, élaguant souvent, mais innovant fort peu; il versifie, il ne crée pas. Est-ce simplement l'effet d'un défaut d'imagination? Là encore, ce défaut paraît trop général pour qu'on ne soit pas tenté de l'attribuer à une contrainte extérieure, qui interdit au mélode de traiter son sujet comme il l'entend; et cela a pu se produire dans tous les cas - nombreux, sans doute - ou l'ouvrage lui a été commandé par le clergé d'un sanctuaire où était honoré particulièrement tel ou tel saint. Ce n'est pas là une supposition gratuite: dans un cas au moins, le poète a fait état, non sans mauvaise humeur, des exigences de son public. Il s'agit de l'hymne à saint Démétrios, dont la strophe 22 est ainsi rédigée:

Οὗτος μὲν ἡσχύνθη, ἡμεῖς δὲ σωθῶμεν ἐκ πάσης αἰσχύνης
 ταῖς τοῦ ἁγίου Δημητρίου δεήσεσιν,
 οὐ εἰς τιμὴν ἔξεβιάσατέ με
 ὕμνον εἰπεῖν οὐκ ἄξιον <μὲν> τοῦτου,
 5 τῆς δὲ ἀπαιδευσίας μου ἰσοδύναμον καὶ ἄξιον ἐν πᾶσιν·
 ἀλλ'ὁ πανεύφημος <- υ> οἶδεν συγγνῶναι
 τῷ ἐγχειρίσαντι καὶ τοῖς ἀπαιτήσασι
 καὶ δοῦναι τὸν ἄξιον μισθὸν ἡμῖν καὶ πᾶσι
 ζῶην τὴν αἰώνιον.

On trouve dans une série d'autres hymnes, sinon une allusion nette à de pressantes sollicitations, du moins la mention flatteuse de la ville ou de l'église à qui est échu l'honneur de servir de résidence aux reliques du saint: Hiérapolis pour saint Philippe (str. 13), Nicomédie pour saint Pantéléimon (str. 3 et 13), Antioche pour saint Syméon Stylite (str. 28), Edesse pour saint Gourias et ses compagnons (refrain), Myres pour saint Nicolas (hymne I, str. 1, 3, 6), Euchaïta pour saint Théodore (hymne I, str. 6, 11, 28), une église dont l'emplacement n'est pas précisé pour saint Gabriel (str. 16, 18) et les saints Akepsimas, Joseph et Aithalas (str. 6). Faut-il voir là, avec C. A. Trypanis, " a touch of local patriotism ",⁶⁸ ou bien plutôt une sorte de dédicace à l'église locale qui avait ~~une~~

réclamé et peut-être payé le poème? Si tel est le cas, le mélode avait affaire ici, non plus à des ouailles qu'il fallait instruire, mais à une clientèle qu'il fallait contenter, et qui lui imposait sa conception à elle du kontakion: un panégyrique versifié et mis en musique. Il n'est donc pas étonnant que cette clientèle ait tenu à ce que fût respectée avant tout la forme traditionnelle de la légende, celle que le clergé du lieu faisait connaître aux pèlerins et que son autorité avait en quelque sorte officialisée; alors que pour des épisodes bibliques que tout le monde connaissait bien et dont ne dépendait la gloire d'aucune église particulière, les mêmes exigences ne s'imposaient pas.

Que l'inspiration des mélodes se soit trouvée fort gênée d'être enchaînée à des textes - particulièrement les Passions - souvent médiocres ou absurdes, rien n'est plus naturel. Qu'ils aient pu en être conscients et s'en plaindre à l'occasion, c'est ce qui nous paraît ressortir de la strophe de l'hymne à saint Démétrios que nous avons citée plus haut. Trypanis fait remarquer que l'humble aveu de son ἀπαίδευσις est un thème étranger à Romanos; et c'est exact. Mais est-on sûr qu'il faille prendre cette protestation au pied de la lettre? Elle semble bien respirer moins une sincère humilité qu'un certain agacement dissimulé sous l'ironie, à l'égard de ceux qui ont " contraint " (ἐξεβιάσατε) l'auteur - peut-être par l'intermédiaire de la cour - à traiter un sujet qui ne l'intéressait guère. Qu'il implore le saint de lui " pardonner " sa tentative, cela peut être une marque de modestie, au moins apparente; mais demander le pardon aussi pour ceux qui ont " exigé " (τοῖς ἀπειτήσασι), c'est pousser bien loin la sollicitude, à moins que l'on interprète cette prière comme l'indice d'une certaine rancune contre l'indiscrétion des solliciteurs. Du reste, la curieuse façon dont le poète a rempli ses engagements à l'égard des dévots de saint Démétrios montre bien en quoi les sujets hagiographiques étaient peu de nature à tenter les mélodes qui comprenaient le kontakion de la même manière que Romanos: ici, le prédicateur

ne se résigne pas à céder la place au narrateur. Il expédie le récit du martyr en l'abrégeant jusqu'à le rendre obscur, tout en s'ingéniant à y introduire des éléments de sermon: une petite catéchèse qu'il place dans la bouche de son héros (str. 4), une exégèse originale et inattendue du Ps. 38, 4 : ἑθερμάνθη ἡ καρδία μου ἐντός μου, καὶ ἐν τῇ μελέτῃ μου ἐκκαυθήσεται πῦρ (str. 13-14), et surtout une longue digression sur le manichéisme et la doctrine de la métempsychose (str. 17-21), dont le style dru et le ton injurieux laissent ^{nt}fortement soupçonner la main de Romanos. Malgré tout, le genre se prête mal à de tels aménagements; aussi demeurent-ils assez rares, d'autant plus rares que les destinataires de tels hymnes ne devaient pas les encourager. Que, en général, la rançon d'une fidélité plus ou moins forcée à un modèle en prose de médiocre qualité soit la monotonie, la raideur, l'absence de conviction et d'invention, cela paraît difficilement évitable, quel que soit l'auteur réel du poème. En déduire que Romanos n'a rien pu écrire de semblable, ce serait aussi imprudent que de refuser à Racine la paternité d'Esther, sous prétexte que cette pièce se ressent d'être née d'une commande et non d'une émotion religieuse spontanée.

Enfin, les indices les plus sûrs, ceux sur lesquels Trypanis s'appuie le plus fortement, et avec raison, se tirent de la langue et du style des hymnes controversés. Encore cet examen doit-il éviter certains écueils, et notamment ne pas se limiter au seul vocabulaire, comme tend à le faire l'éditeur grec.

Dans chacun des hymnes hagiographiques, Trypanis relève une certaine quantité de termes qui ne se retrouvent pas dans l'œuvre authentique de Romanos. On ne saurait, bien entendu, se borner à les compter et à juger de l'authenticité d'un poème d'après leur nombre; car si l'on procède à la contre-épreuve, on s'aperçoit bien vite que de tels termes sont parfois plus abondants dans des pièces sûrement authentiques que dans les

faux les plus évidents. L'hymne de l'Adoration de la Croix, par exemple, en contient une vingtaine ; et celui des Trois enfants dans la fournaise nous livre à lui seul quatre hapax, qui ne se retrouvent ni chez Romanos, ni nulle part ailleurs: τρίμυρος (str. 3), εὐτέλισμα (str. 16), καυτήριος et ῥοδόπαστος (str. 22). Il faut donc, pour apprécier leur rareté, tenir le plus grand compte de la probabilité de ces termes dans l'oeuvre de Romanos, tant pour le sens que pour la forme. Ce qui conduit d'abord à éliminer les mots à qui leur signification même enlève toute chance de figurer dans les hymnes bibliques. Par exemple, le fait que κόμης apparaît seulement dans le 1er hymne à saint Georges n'a pas d'intérêt, puisqu'il n'existe aucun passage de l'Ancien ou du Nouveau Testament, utilisé ou non par Romanos, où il soit question d'un κόμης, et l'on ne voit ^{pas} comment le mélode aurait eu l'occasion d'employer ce mot à propos de ses thèmes habituels. D'une manière ~~générale~~ générale, dans les cas où nous est parvenu le texte d'une passion ou d'une Vie pré-métaphrastique, manifestement voisin de celui qu'a pu utiliser le mélode, on constate que celui-ci est étroitement tributaire du vocabulaire de son modèle, ce qui pourrait suffire à expliquer la présence de bien des termes sans correspondants dans les autres ouvrages de Romanos.

Une autre probabilité réside dans les habitudes d'expression de Romanos et des mélodes des plus hautes époques, et notamment de leur goût pour certaines formations de préférence à d'autres. Ainsi des termes isolés comme ζωήρρυτος (hymne à saint Athanase, str. 1) ou μελίρρυτος (hymne à saint Jean Chrysostome, str. 14), n'ont pas grande signification en eux-mêmes, car ils ne détonⁿeraient pas dans le vocabulaire de Romanos, qui emploie ὕδατόρρυτα (Elie, prooemion); de même, ὁμόδοξος (hymne à saint Philippe, str. 10) est d'une formation analogue à ὁμόθρονος, ὁμότιμος, ὁμότροπος, ὁμόχρονος, qui figurent chez Romanos. De tels mots ne sont évidemment pas à mettre sur le même plan que, par exemple, σέλας, νιφάδων (2e hymne à saint Nicolas, str. 1) ou ἀκέστωρ (ib., str. 5), qui appartiennent au vocabulaire ~~des~~

homérique, tragique et lyrique, et qui paraîtraient insolites dans la langue peu recherchée de notre mélode. Il faut tenir compte aussi de la proportion des termes appartenant à tel ou tel type de formation. Par exemple, on sait que Romanos est relativement économe d'adjectifs composés formés à l'aide d'adjectifs simples, d'adverbes, de thèmes nominaux ou verbaux (ἀγαθάγγελος, δολιόβουλος, ψωθοκάρδιος, ζοφοφόρος, αἰμίμηστος, etc.), ou encore avec des préfixes à valeur de superlatif (παμπανοῦργος, τρισμακάριστος); dans les kontakia tardifs comme dans les canons, ces formations sont au contraire très abondantes. Dans les huit hymnes de la Passion, nous n'en relevons que 30 pour un total de 167 strophes; dans la série des pièces de caractère encômiastique que nous avons déjà condamnées, il y en a 63 pour 104 strophes, soit plus du triple. Il est clair que les pièces où ces adjectifs se rencontrent avec une particulière abondance en sont d'autant plus suspectes; c'est le cas du 2e hymne à saint Théodore.

Enfin, pour que l'examen lexicologique des hymnes controversés aboutisse à des résultats équitables, il convient d'y faire entrer aussi les indices positifs; il semble y en avoir peu, mais il y en a, et C. A. Trypanis les a complètement omis. Il n'est pourtant pas sans intérêt d'observer, par exemple, que le terme δυσάχενος, relevé dans l'hymne Aux saints moines et ascètes (str. 22), serait un hapax s'il ne se rencontrait aussi dans le 2e hymne à saint Etienne (str. 14); ni qu'un adjectif fort rare, εὐπρόθυμος, figure à la fois dans le même hymne Aux saints moines (str. 16) et dans l'hymne à saint Ménas (str. 2). L'exemple le plus frappant de telles rencontres est fourni par l'hymne à saint Pantéléimon, dont la strophe 11 commence par le mot ῥαδίως, qui a ici, non pas le sens de " facilement ", mais celui de " aussitôt ", qu'on ne trouve attesté nulle part. Or, si l'on se reporte au lexique que nous donnons dans le chapitre de cette étude consacré à la langue de Romanos, on constatera que, dans trois hymnes authentiques, ῥαδίως ou ῥᾶως est employé dans le même sens, ou dans le sens tout voisin de " maintenant ".

par opposition à " il y a un instant ". Une particularité aussi remarquable est de bien plus grand poids en faveur de l'authenticité de l'hymne que ne l'est contre elle la présence de termes comme τὰ ὑφήλια, ἑξαυτῆς, Νικομηδαῖος, πολυβλέπων au sens d' " aveugle ", ou ἀνάργυρος au sens de " qui n'accepte pas d'argent ".⁷⁰

Les faits d'ordre sémantique ne sont pas les seuls qui puissent nous être utiles comme éléments d'appréciation. Les faits de morphologie et de syntaxe, sans doute, ne le sont que rarement, car, comme le reconnaît K. Mitsakis dans son étude sur la langue de Romanos⁷¹, on trouve en ces deux domaines très peu de différences assurées entre les pièces authentiques et les douteuses. Mais il en va autrement du style. Ce n'est pas ici le lieu de nous étendre sur les caractères du style de Romanos, puisque nous en traitons dans un autre chapitre; du moins est-il indispensable de rappeler dès maintenant que l'évolution stylistique du kontakion est allée dans le sens d'une adaptation de moins en moins bonne de la syntaxe au mètre, et cela en partie sous l'influence du canon. Chez Romanos, du moins dans ses meilleurs ouvrages, on est frappé par l'aisance et la maîtrise avec lesquelles les articulations de la phrase s'ajustent à la longue succession de κῆλα généralement courts - 86% d'entre eux comptent au plus huit syllabes - dont se composent les strophes de la plupart des hirmoi, grâce surtout à un large emploi des relatifs, de l'interrogation indirecte, des subordonnées introduites par des conjonctions; la parataxe est évidemment ~~assez~~ commode et fréquente, et elle est encore favorisée par l'abondance des dialogues, des narrations, du discours direct. Par la suite, on voit ce style se modifier profondément; la strophe tend à être entièrement remplie par des périodes oratoires massives, bâties surtout à coups de participes. En partant de ces indications sommaires, on peut examiner la manière dont se répartissent les verbes pour chaque hymne, de ~~plus en plus~~ façon à établir ce qu'on pourrait appeler un " profil stylistique " de la pièce examinée. Voici, par exemple, comment se présente la répartition dans un

des hymnes les plus connus, le 1er hymne de la Nativité, ainsi que - à titre de comparaison - dans une pièce ancienne, mais qui n'est pas de Romanos, l'Hymne funèbre d'Anastase, et dans un poème beaucoup plus tardif, l'hymne Ἀνδρείῳ ψυχῆς à saint Théodore le Stratélate, du Stoudite.

	Romanos	Anastase	le Stoudite
Longueur du texte, évaluée en syllabes	2847	2578	1369
Verbes non subordonnés aux temps personnels	145 (dont 16 interrogations directes)	144 (dont 22 interrogations directes)	46 (dont 1 interrogation directe)
Cas d'ellipse du verbe	8	16	4
Subordonnées aux modes personnels	71	45	14
Relatives	27	12	9
Interrog. indirectes	12	6	1
Temporelles	4	12	2
Causales	12	0	0
Finales-consécutives	1	3	2
Conditionnelles	0	10	0
Comparatives	5	3	0
Concessives	0	0	0
Infinitifs	9	22	7
sujets	0	6	1
compléments	9	16	4
propos. infinitives	0	0	2
Participes	81	55	58
génitifs absolus	5	1	1
nominatifs absolus	0	0	0
part. déterminant un sujet	39	23	42
part. déterminant un complément	14	5	3
part. avec un article équivalant à une relative	23	26	12

On constate que, pour Romanos et Anastase, les chiffres sont comparables. De fait, on ne doit pas trop espérer distinguer par ce procédé ce qui peut être de Romanos et ce qui peut être d'un autre mélode ancien. En revanche, il y a de nettes différences entre les chiffres obtenus pour les deux premières pièces et ceux de la troisième. De plus amples comparaisons, portant sur l'ensemble de l'oeuvre de Romanos et sur une trentaine d'autres hymnes, permettent de dégager les points les plus caractéristiques, qui sont les suivants:

1. La proportion des verbes aux ~~modés~~ personnels et non subordonnés, par rapport à la longueur du texte de l'hymne, évaluée en syllabes. Cette proportion est importante chez Romanos, même si l'on ne tient pas compte des cas, souvent très nombreux (jusqu'à 40 dans le 1er hymne de Joseph) d'ellipse du verbe: elle est en moyenne d'un verbe pour 18,6 syllabes. Elle s'élève jusqu'à 1/10,4 dans le 1er hymne des Dix vierges, et n'est inférieure à 1/24 que dans trois hymnes. On retrouve des chiffres analogues dans des hymnes manifestement anciens: 1/17,9 dans l'Hymne funèbre d'Anastase ainsi que dans l'Ἐπιτύμβιον μέλος; 1/19,7 dans l'hymne de l'Exaltation de la Croix: Ὁ ὑψωθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ (VIe siècle); 1/20,1 dans l'hymne de Domitios sur la Nativité de saint Jean-Baptiste. Chez les mélodes tardifs, où souvent l'on n'a qu'un ou deux verbes non subordonnés par strophe, la proportion est sensiblement différente: 1/29,7 en moyenne dans l'oeuvre du Stoudite, 1/30 dans celle de Gabriel.

2. La variété plus ou moins grande des subordonnées introduites par des conjonctions. Chez les mélodes tardifs, le participe tend à les remplacer toutes, excepté les finales - à cause de la décadence du participe futur - et les comparatives introduites par ὥς, καθάπερ, etc. Ces deux genres de circonstanciellles ne forment chez Romanos que 43,3% de l'ensemble; chez Gabriel, 78,5%; Chez le Stoudite, la proportion - 50% - est plus proche de celle de Romanos, mais de toute façon, on trouve chez lui très peu de circonstanciellles.

3. La proportion des participes par rapport aux modes personnels. Elle est relativement faible chez Romanos: la moyenne est de 36,7 participes pour 100 verbes à des modes personnels. Elle descend jusqu'à 21,43% dans le 5e hymne de la Résurrection, et ne dépasse 50% que dans cinq hymnes. Là encore, dans les pièces anciennes qui ne sont pas signées de lui on trouve des chiffres qui se tiennent dans les mêmes limites: 26,8% dans l'Hymne funèbre d'Anastase, 47,2% dans l'Ἐπιτύμβιον μέλος, 49% dans l'hymne de l'Exaltation de la Croix, 31% dans l'hymne de Domitios. Il n'est pas sans intérêt de noter que, dans deux hymnes authentiques, mais interpolés par des faussaires, la proportion s'élève sensiblement dans les strophes qui ne sont pas de la main de Romanos: dans l'hymne Aux saints moines et ascètes, on passe de 35,2% dans la partie authentique à 57,5 dans les strophes supplémentaires; dans le 2e hymne aux saints Côme et Damien, de 48,24% à 62,2%. Dans les kontakia tardifs, le nombre des participes est beaucoup plus élevé, et dépasse parfois celui des formes personnelles. On trouve 74,2% chez pour l'oeuvre de Gabriel (146% pour son hymne à sainte Fébronie), 90,5% chez ~~le~~ **le Stoudite**. Chez Romanos lui-même, le nombre des participes varie dans des proportions assez importantes, qui certainement dépendent pour une part du degré d'expérience et de maîtrise acquis par le mélode, mais aussi d'un autre élément plus formel, qui est la place plus ou moins grande occupée dans l'hymne par le discours direct, et notamment par le dialogue. On en jugera par les deux listes suivantes, dans lesquelles la quantité de texte consistant en discours ou dialogues rapportés au style direct a été évaluée en κόλα. La première liste comprend des pièces où les participes sont particulièrement faibles en nombre; dans la seconde, ils sont au contraire anormalement nombreux.

Hymne	Participes (pour 100 verbes per- sonnels)	Discours et dialogues (nombre de kôla par rapport à l'ensemble)
Résurrection, hymne 5	21,4	193 sur 231 = 83,5%
Annonciation	23,24	301 sur 414 = 72,7%
Marie à la Croix	24,1	298 sur 340 = 87,6%
Puissances infernales	25,8	249 sur 322 = 77,3%
Hypapantè	26	273 sur 360 = 75,8%
Epiphanie, 1er hymne	27	307 sur 414 = 74 %
Résurrection, 1er hymne	27,5	487 sur 648 = 75 %
Triomphe de la Croix	28,76	350 sur 396 = 88,4%
Adoration de la Croix	45,16	260 sur 528 = 49,2%
Nativité de la Vierge	47,4	35 sur 154 = 22,7%
Saints Innocents	48,85	109 sur 504 = 21,6%
Noé	51,7	152 sur 580 = 26,2 %
Résurrection, hymne 4	52,4	168 sur 460 = 36,5%
Passion	60,3	100 sur 368 = 26,6%
Parabole du riche et de Lazare	67,2	163 sur 420 = 38,8%

Dans les hymnes hagiographiques, qui se prêtent généralement mal aux dialogues, il faut s'attendre à ce que la proportion des participes soit supérieure à la moyenne.

D'autres éléments, moins caractéristiques, ne sont cependant pas à négliger. Par exemple, chez Rotanos, le nombre des participes rapportés au sujet ne dépasse généralement pas la moitié du total; dans les kontakia tardifs, la proportion est plus élevée, elle atteint les deux tiers chez le Stoudite et chez Gabriel. Dans les hymnes certainement authentiques, le nominatif absolu est extrêmement rare; nous n'en avons relevé que deux,

sans compter celui qui ouvre la strophe 9 du 2^e hymne sur la Résurrection de Lazare, lequel nous paraît être un faux. En dehors de Romanos, cette tournure est moins exceptionnelle, elle est même fréquente chez Gabriel; aussi les trois nominatifs absolus qu'on trouve dans le 2^e hymne à saint Théodore suffiraient-ils, même en l'absence d'autres indices, à nous le rendre fort suspect. Moins rares, les infinitifs précédés de l'article - et notamment de l'article au génitif, avec un sens final - le sont cependant plus chez Romanos que chez les mélodes tardifs.

Dans le tableau suivant, on a réuni les huit hymnes encômias-tiques dont il a déjà été question et qu'on a déjà rejetés; on leur a joint le 2^e hymne sur la Résurrection de Lazare, afin de montrer combien nous étions fondés à le considérer - d'ailleurs sur de tout autres critères - comme un faux dans le tome III de notre édition. La première colonne de chiffres indique la proportion de verbes non subordonnés par rapport au nombre de syllabes; la seconde, le nombre de propositions exprimant le but ou la comparaison par rapport au nombre total des circonstances; la troisième, le nombre des participes par rapport aux verbes à des modes personnels. A la fin, on rappelle les moyennes que l'on a trouvées pour l'ensemble des hymnes authentiques.

SS. Akepsimas et c ^{pp} .	1/30,4	8/9	74/87	(85 %)
S. Athanase	1/33,6	2/2	44/42	(104,76%)
S. Basile	1/43	1/1	42/24	(175 %)
S. Ignace	1/28,1	7/9	65/67	(97 %)
S. Jean Chrysostome	1/20,8	7/9	77/175	(44 %)
S. Nicolas I	1/31,2	11/12	111/126	(88 %)
S. Nicolas II	1/34	4/5	39/50	(78 %)
SS. Côme et Damien I	1/35,5	6/6	49/56	(87,5 %)
Résurrection de		12/19		
Lazare II	1/25,2	: (63%)	72/119	(60,5 %)
Moyenne chez Romanos	1/18,6	570/1318	4407/12004	
		(43,3%)		(36,7 %)

Dans le tableau ci-dessous, on donne les chiffres correspondants pour les autres pièces hagiographiques portant le nom de Romanos. Pour le 2e hymne aux SS. Côme et Damien et pour l'hymne à S. Jean l'Évangéliste, on a tenu compte du fait que le texte était formé de deux parties, d'époques vraisemblablement différentes.

SS. Côme et Damien II				
str. 1-18, 20-24	1/18,1	13/22	96/199	(48,2 %)
str. 19, 25-29	1/19,7	0/6	28/45	(62,2 %)
S. Démétrios	1/20,6	15/29	86/186	(46,2 %)
S. Etienne I	1/24	4/7	57/87	(65,5 %)
S. Etienne II	1/25,6	6/8	83/128	(64,8 %)
S. Gabriel	1/25,4	9/15	55/110	(50 %)
S. Georges I	1/17,7	9/14	75/147	(51 %)
S. Georges II	1/26,3	8/14	95/112	(84,8 %)
SS. Gourias et cyp.	1/30	5/9	68/80	(85 %)
Nativité de S. Jean Baptiste	1/20,1	4/14	61/197	(31 %)
S. Jean l'Évangéliste				
str. 1-19	1/21,5	9/12	70/144	(48,6 %)
str. 20-26	1/26,6	0/1	29/38	(76,3 %)
Se Matrona	1/22	2/2	5/17	(29,4 %)
S. Ménas	1/22,4	17/24	122/176	(69,3 %)
S. Pantéléimon	1/20	10/15	105/255	(41,2 %)
S. Philippe	1/21,8	3/4	26/73	(35,6 %)
Quarante Martyrs I	1/19,4	6/13	112/184	(60,9 %)
Quarante Martyrs II	1/29,4	10/14	97/165	(58,8 %)
S. Syméon Stylite	1/24	3/9	123/153	(80,4 %)
S. Théodore I	1/21,5	4/11	142/196	(72,4 %)
S. Théodore II	1/26	9/16	125/152	(82,2 %)
S. Tryphon	1/22	19/33	84/170	(49,4 %)

On voit au premier coup d'oeil combien sont satisfaisants - mise à part une proportion un peu forte de subordonnées introduites par ἵνα, ὅπως ou ὥς - les chiffres obtenus pour les trois idiomes: le 2e hymne aux saints Côme et Damien dans sa première partie, et les deux hymnes à saint Démétrios et à saint Pantéléimon. Tous trois ont en commun, d'autre part, de ne contenir qu'en très petit nombre de termes non relevés dans les poèmes tenus pour authentiques. Dans l'hymne à saint Pantéléimon, celui-là même où nous avons ^{trouvé} ~~trouvé~~ le mot ῥαδίως dans un sens qui n'apparaît que chez Romanos, le metre et l'acrostiche plaident particulièrement en faveur de l'authenticité. Le mode, qui est le 1er plagal, est très rare: il n'est représenté au total que par huit pièces, dont cinq idiomes. Quatre d'entre eux sont sûrement de Romanos: ce sont le 1er hymne des Dix vierges, l'hymne Aux nouveaux baptisés, les hymnes de la Décollation de saint Jean-Baptiste et du Sacrifice d'Abraham. On peut donc dire que Romanos a été pratiquement le seul à utiliser ce mode. D'autre part, l'acrostiche contient à la fois le mot ψαλμός, qui, on l'a vu, est presque inconnu en dehors de l'oeuvre de Romanos, et la graphie ταπινόυ. Quant au contenu du poème, nous ne voyons pas ce qui autorise Trypanis à affirmer qu'il dépend d'une Vita tardive: en fait, l'ancienneté de la légende est garantie par la tradition syriaque, qui n'est qu'une traduction de la Passion grecque, et qui est représentée par un manuscrit du VIe siècle⁷¹.

Remarquons enfin que nos trois hymnes ont encore autre chose en commun: ils sont écrits à la gloire de quatre saints dont Justinien était un fervent dévot. Il honorait particulièrement les Anargyres, qui l'avaient guéri d'une grave maladie, et en signe de reconnaissance il avait magnifiquement restauré, non seulement leur sanctuaire de Cyr, mais toute la ville, ainsi que la célèbre ~~la~~ église qui leur était dédiée sur la Corne d'Or, et qu'on appelait le Cosmidion. Il avait aussi manifesté son zèle pour la gloire de saint Démétrios, dont il avait essayé en vain d'obtenir des reliques pour les déposer dans un sanctuaire

de la capitale; et il avait transformé en un splendide édifice le martyrium dédié à saint Pantéléimon dans la banlieue asiatique, à Argyronion⁷³. Il n'est donc pas impossible que la composition de ces trois hymnes soit à mettre en rapport avec ces constructions, et même qu'elle ait eu des dédicaces pour occasion, et pour origine une commande de l'empereur. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons vraiment aucune raison sérieuse de retirer à Romanos la paternité des trois pièces qui glorifient ces quatre thaumaturges, étant bien entendu que le 2e hymne aux saints Côme et Damien a été allongé tardivement d'une série de strophes dont le style est nettement différent du reste, en vue d'y introduire le récit d'un miracle particulièrement populaire qui ne figurait pas encore dans la Passion en prose utilisée par le mélode.

En ce qui concerne le 2e hymne à saint Georges, les hymnes aux Martyrs d'Edesse et à saint Syméon Stylite, le 2e hymne à saint Théodore, on ne sera pas moins catégorique, mais en sens contraire: tous les quatre sont des faux. Leurs acrostiches ne les recommandent guère: le troisième comporte l'adjectif ἐλαχίστου, inconnu dans les acrostiches de Romanos; les deux premiers ont l'adjectif τάλα, encore plus suspect; le second et le troisième ont le mot φδῆ. L'hymne à saint Syméon Stylite est un semi-idiomèle: les strophes sont sur Τράνωσον, l'hirmos le plus usité, et le prooimion, Τὰ ἄνω ζητῶν, a connu un très grand succès, au point d'être trois^{fois} plus fréquent que l'hirmos du prooimion de l'idiomèle, Τοὺς ἀσφαλεῖς (hymne sur les Apôtres, de Romanos)⁷⁴. Si l'hymne à saint Syméon Stylite n'est pas authentique, l'hymne aux Martyrs d'Edesse ne peut l'être non plus, puisque son prooimion I est prosomoion de Τὰ ἄνω ζητῶν; et même si le prooimion II était plus ancien que lui, cela ne prouverait rien en faveur de son authenticité, bien au contraire, car ce prooimion est un pastiche de Τοὺς ἀσφαλεῖς et ne saurait par conséquent être de Romanos. Le 2e hymne à saint Théodore est aussi un semi-idiomèle; nous ne connaissons à son prooimion, Πίστιν Χριστοῦ, que trois prosomoia. Le mètre des strophes est

Αὐτὸς μόνος, qui vient en quatrième dans notre liste établie selon la fréquence de l'emploi. Seul le mètre du 11^e hymne à saint Georges est rare: c'est celui du 1^{er} hymne de la Résurrection, Εἰ καὶ ἐν τάφῳ. Du reste, ce poème est une d'une qualité nettement supérieure à celle des trois autres.

Pour les douze pièces restantes, il est permis d'hésiter. Cependant, il est bien à craindre qu'il ne faille décidément abandonner l'hymne à saint Jean l'Evangéliste, d'abord parce qu'il contient cinq nominatifs absolus, ensuite parce que les sept dernières strophes, dont le style apparaît si différent des premières et qui leur ont été maladroitement accrochées, correspondent justement au mot Ῥωμανοῦ: on les aura réécrites pour introduire dans l'acrostiche un nom d'auteur qui n'y figurait pas primitivement. Enfin l'hirmos des strophes est, une fois de plus, Τρῶνωσηον, le prooimion étant idiomèle. Le cas d'un autre semi-idiomèle, le 1^{er} hymne à saint Théodore, n'est guère meilleur. Le mètre des strophes est Τὸ φοβερόν σου, presque aussi fréquent que Αὐτὸς μόνος; dans le texte, on relève un nominatif absolu et un nombre anormalement élevé d'infinitifs précédés de l'article; enfin le vocabulaire paraît fort différent de celui de Romanos, et P. Maas, premier éditeur de cette pièce, avait très probablement raison de la considérer comme un faux. Dans le 2^e hymne à saint Etienne, on trouve aussi un vocabulaire étranger à Romanos, et comme l'encômion qui remplit la seconde partie correspond exactement, dans l'acrostiche, au mot Ῥωμανοῦ, on peut tenir la falsification pour très probable: les parallèles qu'a cru voir N. Livadaras entre les deux parties ne sont pas assez probants pour infirmer cette opinion. Le cas de l'hymne à saint Philippe est différent, et l'on serait tenté d'admettre son authenticité si le prooimion, Ὁ μαθητὴς καὶ φίλος σου, n'était pas un pastiche trop visible de celui de l'hymne de Romanos pour la Toussaint: Ὡς ἀπαρχὰς τῆς ~~ἀποκαταστάσεως~~ φύσεως. C'est en tout cas une composition fort estimable, dont l'auteur, après un hymne au Christ assez bien venu qui occupe les quatre premières strophes, s'inspire uniquement des épisodes

de l'Evangile où le saint est mis en scène, sans se référer aucunement à des légendes apocryphes. La strophe 13 évoque Hiéropolis, comme on l'a signalé plus haut, mais aussi les reliques miraculeuses de l'apôtre, qui étaient conservées à Constantinople⁷⁵; c'est sans doute là que le poème a été composé.

Faut-il rejeter d'une manière aussi catégorique que les précédents l'hymne à saint Gabriel et le fragment à sainte Matrona ? Tous deux sont des semi-idiomèles, tous deux d'une bonne facture et sans doute d'une bonne époque; tous deux ont contre eux la banalité de l'hirmos des strophes, qui est ἱρμόσπον. Le premier, en tout cas, ne saurait être qualifié de faux, puisque le nom de Romanos ne figure pas dans l'acrostiche. L'auteur relate les diverses manifestations attribuées par la tradition chrétienne à Gabriel dans l'Ancien Testament, notamment dans l'histoire de Balaam, celle de Josué, celle de Gédéon, celle d'Ezéchias, en terminant par l'apparition à Zacharie et par l'Annonciation⁷⁶; la pièce se termine par un encômion de cinq strophes qui rend peu probable l'attribution à Romanos. La manière du mélode rappelle fort celle de l'hymne à saint Philippe, en particulier par les allusions abondantes et judicieuses à l'Ecriture. Dans l'avant-dernière strophe, il est question d'une église dédiée à l'archange, dont la splendeur provoque l'enthousiasme du poète; il est possible que l'hymne ait été composé à l'occasion de la dédicace ou de la réfection de cet édifice, or Procope n'en signale aucun de ce genre pour le règne de Justinien.

Le fragment sur sainte Matrona est trop bref pour qu'on en puisse rien dire de certain, sinon que la troisième strophe, dont le refrain est différent de celui des deux premières, et du prooimion, et beaucoup plus banal⁷⁷, a dû être ajoutée plus ou moins tardivement à la pièce déjà mutilée; comme l'acrostiche est 'ΡΟΜ, cette addition a eu peut-être pour but de mieux accréditer l'attribution à Romanos.

L'incertitude s'accroît encore pour un groupe de trois pièces parmi lesquelles ne figure qu'un semi-idiomèle. Celui-ci, le 1er hymne à saint Etienne: Τὴν τῶν ἀνθρώπων παρουσίαν, n'est à la vé-

rité qu'un fragment, dans l'acrostiche duquel on reconnaît encore le nom de Romanos. Cet acrostiche se terminait probablement par le mot ποίημα, car l'unique strophe A qui nous est parvenue a le style d'une prière finale. Quatre des autres strophes sont consacrées au martyre de saint Etienne, quatre à la conversion de saint Paul, et C. A. Trypanis s'appuie sur cette dualité de thèmes pour affirmer que notre fragment n'est que l'amalgame de deux hymnes différents. Cela paraît bien peu vraisemblable: il n'y a presque aucune chance que deux poèmes écrits l'un et l'autre sur un rythme aussi rare que Τῷ τυφλωθέντι Ἀδὰμ aient eu le même refrain: τὸ βραβεῖον τῆς νίκης, refrain que nous n'avons retrouvé dans aucune autre pièce. Le lien entre les deux épisodes qui forment le sujet de l'hymne ressort du texte même des Actes des apôtres, et l'actuelle strophe 4 nous a conservé la transition par laquelle l'auteur a eu soin de le marquer²³. Il n'y a donc aucune raison de mettre en doute l'unicité originelle du fragment. Le vocabulaire en est aussi proche que possible de celui de Romanos. On ne saurait en dire autant de la syntaxe: il y a trop de participes, et l'on trouve même au début de la strophe 6 un nominatif absolu, à vrai dire dans un passage manifestement corrompu. Nous tiendrons seulement pour possible l'attribution à Romanos.

La proportion des participes est plus forte encore dans l'hymne à saint Ménas, qui d'autre part contient trois hapax et un nombre insolite de termes rares, dont l'ensemble donne à la langue de l'ouvrage un caractère plus recherché, plus classicisant aussi, que celle des hymnes authentiques non hagiographiques. Trypanis invoque en outre, contre l'authenticité de la pièce, les variations du refrain; mais on ne saurait affirmer que l'auteur en soit responsable, et l'on ne voit même pas bien pourquoi le refrain varie: à trois reprises, dans le texte de l'unique témoin, on a remplacé τὸ ἀήτητον τρόπαιον par τὸ ἀήτητον καύχημα, et une fois par τὸν ἀκήρατον στέφανον, ce qui est tout à fait équivalent pour le sens. En faveur de l'attri-

bution à Romanos, l'argument principal est encore la forme ΤΑΠΙ-ΝΟΥ qui figure dans l'acrostiche⁷⁹. Nous avons vu qu'on ne la trouve jamais en dehors des pièces signées de Romanos; mais on ne peut affirmer avec une entière certitude que ce ne peut être là le raffinement d'un faussaire.

Le texte du 1er hymne à saint Georges a été si malmené que le rythme de deux strophes au moins, la 4e et la 14e, est complètement défiguré. Ce mauvais état peut nous rendre suspect le nominatif absolu qui introduit le refrain de la strophe 18: à un tel endroit le texte de tous les hymnes, souvent abrégé dans les manuscrits, est particulièrement fragile. Les strophes suivent un hirmos très rare, qu'on trouve dans cinq kontakia seulement, dont deux sont des ouvrages incontestables de Romanos: l'hymne de la Nativité de la Vierge et le 3e hymne de Noël. La langue n'offre, par rapport à celle de Romanos, aucune différence notable, et le récit, comme l'a établi Krumbacher dans son étude sur l'histoire de la Passion du saint⁸⁰, se rapporte à un état ancien de la légende. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit de l'époque de Romanos; qu'il soit de lui, nous n'oserions l'assurer. Ce ne serait pas, en ce cas, une de ses meilleures productions, à beaucoup près.

Le cas de l'hymne à saint Tryphon est celui qui nous rend le plus perplexe. Il a été publié, étudié et jugé avec une extrême sévérité par Krumbacher, qui n'y a vu qu'un " ouvrage bâclé, de basse qualité (minderwertiges Machwerk) ", dont l'auteur trahit un " complet défaut de goût et d'intelligence (hochgradige Geschmacklosigkeit und Stumpfheit)"⁸¹. Selon lui, l'auteur s'est inspiré, non sans maladresse, de l'hymne à saint Ménas; et bien qu'il ne l'affirme pas expressément, il ressort de son commentaire que la pièce serait à classer parmi les faux. En fait, après l'avoir lue et relue, nous persistons à ne pas bien voir ce qui a pu motiver les rigueurs de Krumbacher. Sans doute, il y a des parties du récit qui sont traitées fort prosaïquement, et la strophe 12, en particulier, faite uniquement d'indications chronologiques, a tout à fait le style plat d'une chroni-

que, comme le fait remarquer l'éditeur⁸². D'autre part, des rapports avec l'hymne à saint Ménas ne sont pas impossibles. On lit notamment dans celui-ci (str. 5) ces deux vers sur le culte des idoles:

Ἄπαντα δὲ τὸν ἀέρα ῥυπῶν καπνὸς ἐμίανε τῶν θουσιῶν
καὶ κνῖσα δὲ πλείστων θυμάτων.

Ils sont fort proches, pour l'idée comme pour l'expression, d'un passage de la strophe 13 de l'hymne à saint Tryphon:

Πᾶσαι δὲ αἱ πόλεις ἅμα καὶ χῶραι
πάσης ἐπληροῦντο κνίσης καὶ καπνοῦ θουσιῶν.

Mais faut-il admettre nécessairement, avec Krumbacher, que l'imitation est le fait de l'auteur de l'hymne à saint Tryphon, à cause de la répétition " insupportable " πᾶσαι... πάσης ? Cette répétition peut se défendre stylistiquement.

Ce que Krumbacher reproche surtout au poète, c'est l'obscurité laconique de son récit, à la fois prolixe et trop bref. Les strophes 5-6 sont occupées par un épisode assez obscur, ou l'on voit le diable s'entretenir avec lui-même et, n'osant s'attaquer au jeune Tryphon ~~ἐπὶ τῷ νεανίᾳ~~, décider de l'épouvanter en s'emparant d'un de ses compagnons de jeu. Au début de la strophe 7, on apprend que Tryphon a " chassé l'ennemi ", sans qu'on sache en quoi a consisté l'agression; c'est d'autant plus embarrassant que cette histoire ne figure pas dans les versions, peu différentes, de la Passion que nous avons conservées. A la fin, le poème s'interrompt brusquement sur les objurgations du préfet Aquilius, qui essaie de déterminer le martyr à sacrifier. Comme l'acrostiche est τοῦ ταπινῶ Ῥωμανοῦ, on peut tout naturellement supposer que la réponse de Tryphon, peut-être le récit de quelque supplice, en tout cas celui de sa mort merveilleuse (il rend l'esprit, sans cause visible, avant même que le glaive ~~le~~ l'ait touché), enfin la prière finale, suffisaient à remplir au moins les quatre strophes correspondant au mot ἔπος. Krumbacher ne le veut pas; il estime, contre toute vraisemblance, qu'arrivé à la fin de son acrostiche le poète a tout simplement abandonné la plume en laissant au lecteur le soin de terminer le récit à sa convenance. Nous n'aurions donc pas affaire à un

poème mutilé, mais à un rédacteur prodigieusement négligent. Il semble que ce soit pousser bien loin le parti pris.

Le verdict de Krumbacher nous paraît en fin de compte fondé sur un malentendu concernant la définition du kontakion narratif, ou tout au moins la conception que s'en faisait Romanos. Si l'on pose en principe que le genre devait comporter le récit suivi et complet, se suffisant à lui-même, de la passion du martyr ou de la vie du confesseur qu'on avait prise pour sujet, alors il faut rejeter, non seulement l'hymne à saint Tryphon, mais aussi presque tous les autres, y compris ceux que Krumbacher tenait pour authentiques, comme les hymnes à saint Démétrios et aux Quarante Martyrs. Reste à savoir si ce principe n'est pas entièrement arbitraire. Nous avons dit que le mélode n'était pas libre de transformer à son gré l'histoire de ses héros; mais cela ne signifie pas qu'on lui demandait de tenir la place du narrateur et de versifier purement et simplement un récit en prose. En fait, la part du récit peut être plus ou moins grande dans le kontakion narratif, elle n'accapare jamais la totalité de l'ouvrage. Il est probable qu'il en était des Passions en prose comme des péricopes de l'Evangile qui fournissaient les sujets des kontakia pour les fêtes despotiques: elles étaient lues préalablement, et le kontakion était destiné, non pas à les remplacer, mais à les commenter. Dans cette hypothèse, on comprend que la narration détaillée et circonstanciée de ce qu'on venait déjà d'entendre eût été inutile et fastidieuse, et que le poète pouvait user à son gré de l'allusion. Il n'y a donc pas lieu de se scandaliser, comme le fait Krumbacher, de ce que l'hymne à saint Tryphon soit inintelligible pour qui ne connaît pas la passion du saint, et d'en déduire qu'il s'agit d'un faux de basse qualité. Une telle condamnation repose sur un raisonnement implicite, selon lequel, si le kontakion a évolué du genre narratif au genre encômiastique, on doit supposer qu'à l'origine il était un pur récit. C'est là une extrapolation que ne permet pas ce que nous savons de l'histoire du genre.

Si on le lit sans tenir compte de ce préjugé de Krumbacher, l'hymne à saint Tryphon n'offre rien d'assez choquant pour qu'on soit tenté d'en abaisser la date au-delà du VI^e siècle. Le rôle important donné au diable, et notamment les prosopopées démoniaques qui remplissent les strophes 2 et 6, sont tout à fait dans la manière de Romanos. La syntaxe - dont l'adaptation au mètre est excellente - et le vocabulaire sont les siens. On sait, d'autre part, que le héros de l'hymne a été particulièrement honoré à Constantinople sous Justinien, qui lui construisit au Pélargos une église admirée par Procope⁸³, une autre dans le quartier d'Euboulos, peut-être une troisième dans celui de Basiliscos⁸⁴; autant de dédicaces auxquelles ce poème est peut-être lié. Un seul point nous fait hésiter, c'est le prooimion, qui est prosomoion de Εἰ καὶ ἐν τάφῳ, et dont voici le texte:

Ἐκθαπνήσας τὴν πλάνην τῇ πίστει σου,
 τὰ τῶν ἀγώνων ἐτρύφησας ἑκαέλα
 καὶ ἐδείχθης ὡς ἀληθῶς Χριστοῦ ἑραστής,
 τῶν θαυμάτων τὴν χάριν τῷ κόσμῳ δωρούμενος
 5 καὶ δαιμόνων τὰ θράση ἀόπλως τροπούμενος.
 ὅθεν ἐδέξω τὸν ἀφθαρτον στέφανον.

Or l'idiomèle auquel il emprunte son rythme (prooimion I du 1^{er} hymne de la Résurrection) est celui-ci:

Εἰ καὶ ἐν τάφῳ κατήλθες, ἀθάνατε,
 ἀλλὰ τοῦ Ἀίδου καθεῖλες τὴν δύναμιν
 καὶ ἀνέστης ὡς νικητής, Χριστὲ ὁ Θεός,
 γυναιξὶ μυροφόροις τὸ χαῖρε φθεγξάμενος
 5 καὶ τοῖς σοῖς ἀποστόλοις εἰρήνην δωρούμενος,
 ὁ τοῖς πεσοῦσι παρέχων ἀνάστασιν.

Il faut avouer que, bien que l'on ne puisse pas absolument parler de pastiche, la syntaxe et les rimes du prosomoion, surtout à partir du vers 3, rappellent d'un peu trop près celles de l'idiomèle; d'autre part, si ἐτρύφησας forme un jeu de mots sur le nom du saint que n'aurait pas désavoué Romanos⁸⁵, sa construction avec l'accusatif étonne sous sa plume⁸⁶. Il se peut fort bien que ce prooimion ne soit pas authentique, et qu'il ait rem-

placé un idiomèle primitif. Le cas ne serait pas invraisemblable. On a vu que l'hymne à saint Romanos édité dans le précédent chapitre a deux prooïmia, dont le premier, seul idiomèle, n'est représenté que par D, alors que les autres témoins donnent un prooïmion refait sur l'hirmos Χειρόγραφον εἰκόνα; si D ne nous était pas parvenu, nous ne saurions donc pas que le prooïmion primitif était idiomèle. Il n'est donc nullement impossible que le prooïmion Ἐκδανῆσας, conservé, lui aussi, par trois témoins (DGP) ne soit pas originel. Néanmoins, bien que l'attribution à Romanos nous paraisse vraiment très probable, nous ne classerons pas l'hymne à saint Tryphon parmi les pièces sûrement authentiques.

Il ne nous reste plus que les deux hymnes aux Quarante Martyrs. Le premier, est un semi-idiomèle dont les traits caractéristiques rappellent ceux de l'hymne à saint Tryphon, mais bien plus accentués encore: récit très fragmentaire, réduit aux strophes 14-17, longues considérations sur l'impuissance du diable devant les armes du martyr. Dans tout le poème abondent les reminiscences bibliques telles que Romanos aime en prodiguer. La langue n'est en rien différente de celle du mélode, et l'on remarque même un détail métrique qui se retrouve dans plusieurs pièces authentiques: le mot ἵνα compté comme monosyllabe au vers 8 de la strophe 19 (ἵνα δοξολογοῦμεν). Comme il en est de même dans le 2^e hymne de la Nativité (str. 14, v. 8²),⁸⁷ dans les hymnes de Marie à la Croix (str. 10, v. 6¹) et de l'Incrédulité de Thomas (str. 13, v. 9), Krumbacher et Dieterich avaient proposé de rétablir partout la forme v́; mais elle nous paraît bien tardive, et peu vraisemblable à l'époque et sous la plume de Romanos. En fait, la clé de cette petite anomalie nous est donnée précisément par ce passage de notre hymne, pour lequel les éditeurs ont mal lu l'unique témoin: P n'a pas ἵνα δοξολογοῦμεν, mais ἵν'δοξολογοῦμεν. Il faut admettre que Romanos - et Romanos seul, à notre connaissance - se permettait parfois d'élider la voyelle finale de ἵνα devant une consonne. A ces remarques s'ajouteront, pour emporter nos derniers doutes, la présence du mot

κυροῦ dans l'acrostiche: le terme est bien trop contraire aux usages des hymnographes pour qu'un faussaire ait pu l'introduire ici.

Le 2e hymne aux mêmes saints (Πᾶσαν στρατιάν) se présente en apparence moins bien, avec un profil stylistique qui comporte un verbe subordonné pour 29,4 syllabes, moyenne plus proche de celle qu'on relève dans Gabriel que de celle du Romanos authentique. Mais cela tient à ce que ce poème contient un nombre exceptionnel de phrases où le verbe principal n'est pas exprimé, alors que les verbes subordonnés ou les participes qui en dépendent le sont. Nous avons compté 21 de ces ellipses, et si l'on en tient compte, la proportion des verbes principaux monte à 1/24,7 syllabes, ce qui est fort acceptable. Dans le mètre de cet hymne aussi, nous retrouvons la marque de Romanos: 'Ααρῶν est compté pour dissyllabique, et νυμφίου (str. 5, v. 11) est accentué sur la dernière syllabe, comme dans le 1er hymne des Dix vierges, str. 2, v. 2. Dans les strophes 7 et 8 le mot τεσσαράκοντα se rencontre à trois reprises dans des kōla métriquement faux, de sorte que Maas a corrigé en τεσσαράντα pour rétablir le mètre; or la même correction s'impose dans l'hymne de Noé, strophe 14. D'autres expressions ont leur parallèle dans l'oeuvre authentique de Romanos. Ainsi, τοῦ γεωργίου τῶν ὅλων - τὸ γεώργιον (str. 4, v. 6) rappelle l'hymne sur la Mission des Apôtres, str. 3, v. 5: τὸ γεώργιον - τοῦ ἄνω καλλιέργου, où c'est le collègue des Apôtres et non plus la troupe des Quarante Martyrs qui est désigné ainsi. A la str. 11, v. 5-6, on lit: ὁ Μωσῆς... πετάσας ἐν τῇ ὕψει - τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν - σὺν ταῖς χερσὶν καὶ πᾶσαν - τὴν αἴσθησιν, ce qu'on peut rapprocher à la fois du 1er hymne aux Quarante Martyrs, str. 2, v. 9 (ἄνω πετάσαντες - τὸν νοῦν σὺν τοῖς ὅμμασιν) et de l'hymne de l'Ascension, str. 1, v. 5 (πετάσωμεν τὰς ὀψεις - ὁμοῦ καὶ τὰς αἰσθήσεις). La même image, en termes fort proches, se retrouve dans notre hymne, str. 12, v. 2-3: δίκην βελῶν τοὺς λόγους - σπεύσας κατηκόντισε, et dans l'hymne des Trois enfants, str. 8, v. 4: ὡς βέλη πεπυρωμένα - κατηκόντιζον τὰ ῥήματα. Le seul point qui pourrait justifier

un léger doute, c'est le nombre relativement élevé des kôla pris à une strophe et remployés dans une autre⁸⁸. Le procédé n'est pas sans exemple chez Romanos⁸⁹, mais ici le mélode s'en est servi avec une insistance qui donne une certaine impression de maladresse. Indice de jeunesse, ou au contraire d'une inspiration fatiguée ? F. Maas a cru pouvoir dater la pièce après la mort de Théodora (548), parce que dans la dernière strophe l'auteur implore la victoire sur les Barbares en faveur d'un unique ὁμᾶξ. Il est vrai que cet empereur pourrait être Justin; mais le règne de celui-ci fut, dans l'ensemble, tranquille.

Pour nous résumer, nous classerons ainsi les hymnes hagiographiques dont l'acrostiche, ou parfois le lemme seulement, porte le nom de Romanos.

1. Hymnes authentiques (dans l'ordre du calendrier) :

- S. Démétrios, 26 octobre
- SS. Côme et Damien (2e hymne), 1er novembre
- Quarante Martyrs (1er hymne) } 9 mars
- Quarante Martyrs (2e hymne) }
- S. Pantéléimon, 27 juillet

2. Hymnes douteux (par ordre de probabilité) :

- S. Tryphon, 1er février
- S. Ménas, 11 novembre
- S. Etienne (1er hymne), 27 décembre
- S. Georges (1er hymne), 23 avril
- S. Gabriel ⁹⁰ } ces deux derniers
- Se Matrona, 7 novembre } très peu probables

3. Hymnes non authentiques (dans l'ordre du calendrier) :

- S. Syméon Stylite, 1er septembre
- S. Côme et Damien (1er hymne), 1er novembre
- SS. Akepsimas, Joseph et Aïthalas, 3 novembre
- S. Jean Chrysostome, 13 novembre
- S. Philippe, 14 novembre
- SS. Gourias, Samonas et Abibos, 15 novembre
- S. Nicolas (1er hymne) } 6 décembre
- S. Nicolas (2e hymne) }

S. Ignace, 20 décembre
 S. Etienne (2e hymne), 27 décembre ⁹¹
 S. Basile, 1er janvier
 S. Georges (2e hymne), 23 avril
 S. Athanase, 2 mai
 S. Jean l'Evangéliste, 8 mai et 26 septembre ⁹²
 Nativité de S. Jean-Baptiste, 24 juin
 S. Théodore (1er hymne) } samedi de la 1ère
 S. Théodore (2e hymne) } semaine de carême. ⁹³

Cette liste ne comprend pas les quatre pièces dont l'authenticité est universellement reconnue, et qui sont consacrées à la Nativité de la Vierge, à Tous les martyrs, à la Décollation de S. Jean-Baptiste et au miracle du ~~Boiteux~~ Boiteux guéri par S. Pierre. Nous les éditerons en tête des trois séries proprement hagiographiques.

3. Chronologie des hymnes.

On sera, par force, extrêmement bref sur ce point, vu la rareté et l'imprécision des indices dont nous pouvons disposer.

La seule pièce de Romanos qui puisse être datée avec certitude à quelques années près est, comme on l'a vu au chapitre précédent, l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, écrit entre 532, date de la sédition Nika, et 537, date de l'inauguration de la Grande-Eglise, sûrement plus près de la seconde date que de la première, puisque le poète présente l'édifice comme en voie d'achèvement et en admire déjà la coupole⁹⁴. Ce serait là, d'après R. Maas⁹⁵, un des premiers ouvrages du mélode - opinion étrange si l'on songe que, en 532, Romanos se trouvait dans la capitale depuis au moins quatorze ans.

Pour quatre autres hymnes, on a des indications moins sûres. Le 1er hymne de la Nativité, s'il faut en croire le témoignage du synaxaire, aurait révélé le talent de Romanos à Constantinople; si l'histoire a quelque fond de vérité, l'hymne serait donc antérieur à 518. Celui de l'Hypapanté a peut-être vu le jour à l'occasion de l'introduction de la fête dans le calendrier de la capitale, en 542⁹⁶. Le 4e hymne de la Résurrection est en rapport étroit avec la Confession de foi publiée par Justinien en 551, et doit être de peu postérieur à cette date. Enfin, on a vu que les allusions à l'actualité contenues dans le 1er hymne des Dix vierges se rapportaient, soit aux environs de 540, soit - comme le croit plutôt Maas - à 551-554⁹⁷. Pour tout le reste, on est réduit à des conjectures plus ou moins vagues.

L'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie est donné par le lemme de l'unique témoin du texte, P, comme prosomoion du 1er hymne de l'Épiphanie: Ἐπεφάνης σήμερον - ᾧ Γαλιλαίᾳ. Si celui-ci est réellement l'idiomèle, il est donc antérieur à 537; et il semble qu'il en soit bien ainsi. On relève dans le schéma métrique de l'hymne indiqué comme prosomoion un certain nombre de kôla - 2¹, 3², 6¹, 6², 7¹, 7², 9¹ - où le premier accent est flottant ou inconstant, et même une variante régulière

au k8lon 5¹, anomalies qui ne se retrouvent pas dans l'idiomèle présumé. Or ce passage d'un mètre plus strict à moins strict, à l'intérieur de l'oeuvre de Romanos, s'^bobserve généralement dans le sens idiomèle-prosomoia, plutôt que dans le sens inverse. Le 1er hymne de la Nativité a trois prosomoia signés de Romanos (Nativité de saint Jean-Baptiste, du moins dans la tradition de P; S. Nicolas I; S. Ignace), mais aucun n'est authentique. Celui de l'Hypapantè est donné, dans les lemmes des kontakaria, comme prosomoion de l'hymne du Jugement dernier, Τὸ φοβερόν σου, et il n'y a aucune raison de récuser ce témoignage, puisque la première pièce est plus répandue que la seconde. L'hymne du Jugement dernier serait donc antérieur à 542, si c'est bien à peu près la date de celui de l'Hypapantè. Il a encore un autre prosomoion, qui est le 1er hymne aux Quarante Martyrs. Le 4e hymne de la Résurrection n'en a aucun, à notre connaissance, ni le 1er hymne des Dix vierges.

Un terminus post quem assez probable nous est donné pour l'hymne de l'Annonciation, composé sans doute après l'introduction de la fête du 25 mars à Constantinople⁹⁸, or le fait a eu lieu au plus tôt vers 530. Quant à l'indication que l'on peut tirer de la mention d'un seul empereur ou de plusieurs dans la prière finale ou dans le prooimion, elle est rare et assez décevante. Quand un seul empereur est nommé, comme dans le 2e hymne aux Quarante Martyrs⁹⁹, on ne saurait dire s'il s'agit d'Anastase, de Justin ou de Justinien après la mort de Théodora en 548. Quand^{il} est question des empereurs, comme dans l'hymne de la Nativité de la Vierge, on peut en principe dater la pièce entre le couronnement de Justinien du vivant de son oncle, le 1er avril 527, et la mort de Théodora; mais la précision n'est pas très grande, et il n'est pas exclu que ce pluriel embrasse toute la succession à venir des βασιλεῖς.

Moins sûrs encore sont les indices qui nous sont fournis par l'hirmos ou la langue du poème, par l'acrostiche, ou encore par les allusions que fait le mélode à son âge. Nous en relevons deux de cette dernière sorte. Dans l'hymne du Sacrifice d'Abra-

hant. Romanos commence (str. 1) en ces termes:

Εἰς ὄρος ἀναβαίνοντα σὲ τὸν πρεσβύτερον ὁ νέος ἐγὼ
ζηλωσαι θέλω καὶ ναρκούσιν μου πόδες.

Il semble donc bien que cet hymne soit une oeuvre de jeunesse, et l'hypothèse est confirmée par le fait que le refrain est, pour le sens et la syntaxe, indépendant du texte de la strophe, ce qui nous paraît une marque d'archaïsme. Au contraire, dans la Prière de pénitence, qui est l'hymne Τοῦ φοβεροῦ δικαστοῦ, on lit (str. 3): 'Ο χρόνος μου συντελεῖται... ὁ βίος παρέρχεται, " mon temps se termine... la vie s'écoule ". Ici le mélode semble toucher à la fin de sa carrière.

Dans l'acrostiche, on a relevé deux particularités insolites, la graphie ταπινού et le titre κυροῦ. Nous renonçons à tirer une indication ~~de~~ quelconque de la première. Krumbacher l'explique en supposant qu'à une certaine période de sa vie, sans doute dans sa jeunesse, Romanos hésitait encore entre les deux orthographes, et que par la suite il a renoncé à ταπινού¹⁶⁶. C'est logique, assurément; mais comment admettre que des ouvrages comme Marie à la Croix ou le 3e hymne de la Résurrection, d'une composition et d'un art si achevé, soient des oeuvres de jeunesse? Nous préférons ne pas nous prononcer. En revanche, il ne serait pas invraisemblable de rapprocher dans le temps, et de rapporter à une période où Romanos avait acquis un renom incontesté - donc pas trop tôt dans sa carrière - les trois hymnes où κυροῦ est dans l'acrostiche. L'un, le 1er hymne des Quarante Martyrs, est postérieur à l'hymne du Jugement dernier, comme on l'a vu; un autre, le 2e hymne de la Résurrection, s'il est bien l'idiomèle de l'hymne du possédé et du 2e hymne de l'Enfant prodigue, leur est antérieur; enfin l'hymne de l'Hémorroïsse suit un himnos qui, selon les kontakaria, s'identifie tantôt avec le Chant funebre d'Anastase, tantôt avec l'hymne à Tous les martyrs. (Αὐτὸς μόνος ou Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ).

Enfin, si l'on considère - mais ceci est un critère des plus subjectifs - la manière dont le poète a conçu et traité son sujet, on sera tenté de placer dans la première partie de sa car-

rière les poèmes qui témoignent d'une inspiration plus drue et plus truculente, et d'un goût moins sûr. C'est notamment le cas du 2^e hymne de Joseph (Tentation de Joseph), le seul justement pour lequel nous soyons sûrs que le mélode a suivi un hirmos dont il n'est pas l'auteur, en l'occurrence celui de l'Acathiste. On peut d'ailleurs se demander si la plupart des hymnes sur des épisodes de l'Ancien testament ne remontent pas à cette période précoce, peut-être antérieure au départ de Romanos pour Constantinople. La curieuse structure métrique de l'hymne des Trois enfants dans la fournaise, que nous avons signalée dans notre édition, nous paraît un indice d'ancienneté. Les hymnes sur Elie et sur Jonas et Ninive s'inspirent de deux homélies de Basile de Séleucie, dont Romanos a pu connaître l'oeuvre durant ses années syriennes. Enfin les intempérances de style et les calembours trop nombreux qu'on relève dans le 1^{er} hymne de Joseph sentent aussi la jeunesse.¹⁰¹ Verdeur et mauvais goût se retrouvent ^{quatre} ~~encore~~ dans l'hymne à saint Démétrios, qui doit être plus tardif cependant, et que nous rapprocherions volontiers des mesures prises par Justinien contre les Manichéens en 527¹⁰².

On ne peut pas, je le crains, pousser plus loin les hypothèses sans tomber tout à fait dans l'arbitraire. Pour rester sur un terrain solide, et bien que cela ne puisse nous apporter de grandes précisions, nous donnons ici la liste des idiomèles pourvus de prosomoia par Romanos lui-même, ce qui nous fournit un ordre chronologique relatif entre l'idiomèle et son prosomion ou le groupe de ses prosomoia, mais non pas évidemment entre les prosomoia eux-mêmes.

<u>Idiomèle</u>	<u>Prosomoia</u>
Adam et Eve	Jonas et Ninive
Annonciation	Dix drachmes (Résurrection VI)
Nativité II	Riche et Lazare, Adoration de la Croix
Epiphanie I	{ Tremblement de terre et incendie.
	{ Dix vierges II

Epiphanie II	{ Noces de Cana
Pécheresse	{ (S. Ménas, S. Etienne I)
Reniement de S. Pierre	Boiteux guéri par S. Pierre
Résurrection I	Joseph I (l'inverse est possible)
Résurrection II	{ Jacob béni par Isaac. Enfant prodigue I
Résurrection III	{ (S. Tryphon)
Incrédulité de Thomas	Possédé. Enfant prodigue II
Mission des apôtres	Elie (l'inverse est possible)
Ascension	Multiplication des pains
Jugement dernier	(S. Gabriel. Se Matrona)
Nativité de la Vierge	{ Noé. SS. Innocents.
Tous les martyrs?	{ Martyrs de Sébaste II (après 548?)
	{ Hypapantè (vers 542?).
	{ Martyrs de Sébaste I
	Nativité III. (S. Georges I)
	Hémorroïsse. Saints moines et ascètes

Les titres mis entre parenthèses sont ceux des hymnes dont l'authenticité est douteuse.

NOTES DU CHAPITRE 5
=====

1. L'hypothèse que ce chiffre de mille pourrait s'appliquer aux strophes et non aux poèmes a été avancée par Nicodème l'Hagiorite, Συναξαρίστης τῶν ὁῶδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, Venise 1813, p. 110 (note 3 de la page 109), et reprise par J. Bousquet, Le culte de saint Romain le Mélode dans l'Eglise grecque et l'Eglise arménienne, EO 3 (1900), p. 341. Elle paraît peu vraisemblable.
2. Inédit, excepté le prooimion et la str. 1, qui sont dans les Ménées. L'acrostiche est d'un type insolite: 'ΑΡΞΕΝΙΩ, au datif. Il est à remarquer que dans B, on trouve trois strophes de cet hymne formant l'acrostiche AIN, ce qui pourrait être le début de ΑΙΝΟΣ. On ne peut donc pas se fier absolument ^{aux fragments} pour reconstituer un acrostiche: trois strophes tirées de l'acrostiche 'ΡΟΜΑΝΟΥ pourraient aussi bien donner 'ΥΜΝ <ΟΣ>.
3. Il y en a cinq, allant de deux à sept strophes. Citra en a publié deux (AS I, p. 314-319), auxquels il a joint deux fragments anonymes qu'il attribuait à Arsénios sans motifs clairs. Selon lui, ce mélode pourrait être le frère d'Ureste, qui fut moine en Calabre et mélode lui-même avant de monter sur le trône patriarcal de Jérusalem en 986. C'est bien tardif, et le fait que l'oeuvre d'Arsénios soit inconnue des kontakaria italiens n'est guère en faveur de cette hypothèse. En fait, il y a eu sans doute plusieurs mélodes de ce nom; cf. H.-G. Beck, Kirche, p. 543.
4. Sa fête est inscrite au synaxaire le 19 février. Cependant S. Eustratiadis ('Αγιολόγιον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, s. d., p. 407) signale qu'elle est donnée au 20 décembre dans un exemplaire des Ménées de ce mois, le Parisinus gr. 1623 (XIVe s.).
5. Sur ce personnage, v. notre édition de l'hymne sur l'Adoration de la Croix (n° 39), t. IV, p. 318-322. On notera que la date de sa fête dans le synaxaire est le 28 octobre et non le 31.
6. Les variantes du v. 4^a sont intéressantes aussi. On a Γρήγορις

- τρισμακάρι dans D, Κυριακὲ τρισμακάρι dans J¹, Γόρδιε τρισμακάρι dans J². Comme le schéma métrique de ce kôlon est -UUU U-U, il semble que les deux premières variantes violent l'homotonie, la troisième l'isosyllabie. En fait, la forme U-UU U-U est presque constante pour les deux prosomoia de l'hirmos 'Επεφάνης signés de Romanos: le 2e hymne des Dix vierges et l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie; il est fréquent dans l'hymne de l'Exaltation de la Croix ('Ο μετὰ τρίτον οὐρανόν) qui est souvent considéré comme l'idiomèle. Ce détail confirme donc l'attribution primitive de l'hymne à saint Grégoire d'Arménie.
7. En fait, saint Grégoire d'Arménie n'est pas mort martyr, mais le synaxaire le considère comme tel, à cause des huit supplices et de la détention de quinze ans que lui fait subir sa légende, d'ailleurs sans valeur historique.
8. Vita S. Stephani Junioris, par Etienne, diacre de Constantinople, PG 100, 1077 D.
9. Edité par Pitra, AS I, p. 516-527; C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine Cantica, Vienne 1968, n° XI, p. 127-138.
10. V. note 40.
11. Edité par Pitra, AS I, p. 501-506; C. A. Trypanis, o. c., n° IX, p. 105-113.
12. Pitra, AS I, p. 501. Il est plus explicite dans sa conclusion (p. 506, app. crit.): " eum facile Romani ad aetatem et palaestram retulerim. Quin vero ipsum magistrum agnoscam, plura nimis otiosa et frigida argumento sunt. "
13. Cet hymne mériterait une édition. Pitra n'en connaît, par T, que le prooimion et les strophes 1 et 4, qui commencent respectivement par T et par Σ, de sorte qu'il a cru pouvoir attribuer la pièce à Tarasios (AS I, p. 334-335).
14. Edité par Pitra, AS I, p. 447-451, sous le titre: Adami planctus; P. Maas, FKM ~~Ant. Rom.~~, p. 16-20, sous le titre: Das verlorene Paradies.
15. Edité par P. Maas, FKM ~~Ant. Rom.~~, p. 13-16.
16. Cf. l'hymne des Dix vierges, str. 17: οὐκέτι εὐσπλαγχνίας - ἡνέφκται - θύρα τοῖς ἀνθρώποις (t. III de notre édition, p. 348).

17. Le premier kélon du refrain est en effet une citation du Ps. 50 (le Miserere), 6: σοὶ μόνῳ ἡμάρτον, καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα.

18. Voir la liste des nombreuses éditions de cet hymne (il n'y en a pas moins de dix) dans la nôtre, t. IV, p. 159-161. Signalons à ce propos que nous avons mentionné seulement deux traductions françaises; il en existe une troisième, de Dom Hesbert, publiée par P. Régamey, Les plus beaux textes sur la Vierge Marie, Ed. du Vieux-Colombier, Paris 1946, p. 104-115.

19. Sur un total de treize idiomèles et huit semi-idiomèles qui suivent ce mode. Un seul de ces treize hirmoi a connu une certaine popularité, celui de l'Ascension: Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν - Τὰ τῆς γῆς.

20. On trouve ὑποβρύχιος ὑπὸ τοῦ πάθους dans Jean Chrysostome, Eclogae ex diversis homiliis, 16 (PG 63, 676).

21. P. Maas-C. A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica, II, Berlin 1970, p. 195-196.

22. Nous ne lui connaissons que quatre prosomoia, dont l'hymne à saint Tryphon qui est probablement de Romanos, et quatre semi-idiomèles, dont deux de Romanos (Jacob béni par Isaac, Enfant prodigue I). On voit que cet hirmos est très loin d'être " extremely popular in later days ", comme le prétend C. A. Trypanis (Romani Cantica II, p. 193).

23. P. Maas, FK. ~~Byzantine~~ Byzantine, p. 23-32; C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica, n° VII, p. 87-100.

24. ... Τῆς θεοτόκου - τιμίαν ἐσθῆτα φρουρεῖ - ὑφ' ἧς καὶ μᾶλλον σκέπεται - λέγουσα· - " Δέσποινα, - ὥσπερ παιδίσκη - ὑπὸ τὰς χεῖράς σου - ἀεὶ με φύλαξον, - ὅν τρόπον καὶ ἤδη - ἐρρύσω μαχαίρας... "

25. " Religion " est le terme le plus général que nous ayons trouvé pour traduire εὐσεβείας. Μυστήριον désigne ici, comme souvent, ailleurs, l'ensemble des vérités révélées.

26. Couronné, le premier dès 613, le second en 638. Mais serait-il absurde d'admettre que de tels pluriels puissent désigner la série des empereurs à venir en général ?

27. La nouvelle 56, citée par P. Maas, FK-Ann. Bonn., p. 29, note: Σεβήρος... συνετάραξεν ἅπαντα... κοινὸν δοχεῖον τῶν τηλικούτων πλημμελημάτων (Lingenthal I, 369).
28. S. Salaville, La fête du concile de Chalcedoine dans le rite byzantin (dans A. Grillemeir-H. Bacht, Das Konzil von Chalcedon, II, 1953, p. 677-695). V. aussi l'article du même auteur; La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin, EO 24 (1925), p. 445-470.
29. C. A. Trypanis, o. c., p. 89.
30. Édité par Pitra, AS I, p. 499-501; C. A. Trypanis, o. c., n° V, p. 73-77. Krumbacher (Miscellen, p. 108) le tient aussi pour ancien. A la suite de Pitra, Trypanis indique pour cet hymne la date du ψυχασύμβατον (vigile de la Pentecôte), ce qui est inexact: l'un des deux témoins, B, l'attribue au samedi de l'apokrédés, et dans l'autre, C, il est rangé parmi les παρακλη-τικά non datés.
31. V. la note 57 du chapitre précédent. On en a encore un autre exemple dans les deux prooimia de l'hymne de Noé (t. I de notre édition, p. 102-104).
32. " Horum poematum (= les hymnes funèbres en général) anti- quitas, meo quidem iudicio, minus colligenda est ab elegantia exquisita aut a solemnī argumento, quam simplici, germana et perspicua dicendi copia, quae potius vulgares animos quam deli- cata ingenia percellat " (AS I, p. 499). Ce jugement est trop sévère pour Anastase.
33. Dans notre t. I, p. 405-427.
34. Ib., p. 63-93.
35. D'ailleurs liée à Romanos: c'est la réfection du 2^e hymne de l'Enfant prodigue, faite sur l'hirmos Τὸ φοβερόν σου κριτήριον. L'un des sept autres semi-idiomèles est le 2^e hymne à saint Théodore, qui n'est pas authentique.
36. Allusion à II Cor. 6, 16: ἐνοικῶσιν ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατή-σω, citation libre de Lév. 26, 11.
37. Dans le double sens du mot: avilir, et endommager ou affai- blir.

38. Le kôlon 7^d est inintelligible. Peut-être faut-il, pour rétablir le rythme, lire ὦ τελεῖ au début, et rattacher à ce qui suit le αἰδῖον du v. 6ⁱ: " éternel est ce qu'il accomplit ". Mais la suite est toute corrompue, on ne peut ~~donc~~ proposer que des corrections violentes.

39. T. IV de notre édition, p. 332-334.

40. S. Gassisi, Un antichissimo " kontakion " inedito. Saggio di testi liturgici (Roma e l'Oriente I, 1910-1911, p. 165-187). C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine Cantica, n° XII, p. 139-147.

41. Le Neapolitanus 11 C 13 (XIII^e s.), appelé A par Gassisi et N par Trypanis. Selon Gassisi, c'est un euchologe à l'usage de l'évêque. Nous n'avons pu voir ce manuscrit et nous ne savons pas comment il se fait que dans G. Perleoni, Catalogus codicum graecorum Bibl. Nat. Neapolitanae, I, Rome 1962, p. 244, cette cote corresponde à un codex du XVe s., qui contient le commentaire de Zonaras sur les ἀναστάσιμα de Jean Damascène.

42. T. III de notre édition, p. 181-219.

43. Nous n'en avons relevé qu'un exemple, dans l'hymne des Noces de Cana, str. 9, v. 5: μάγοι δὲ ἐκ Περσίδος πρὸς τὴν φάτινν ἐξέδραμον - οὐράνιος ἀστὴρ προμηνύων τὸν τόκον (t. II de notre édition, p. 310). h. Mitsakis, The language of Romanos the Melodist (Munich, 1967), p. 160, mentionne encore le 1er hymne de Joseph, str. 1, v. 5, mais il ne s'agit pas d'un nominatif absolu.

44. Les deux hymnes sur les Quarante Martyrs, qui effectivement font partie du tome I de l'édition d'Oxford.

45. Cet ouvrage, paru à Athènes en 1959, forme un appendice (παράρτημα) au t. IV de l'édition Tomadakis, publié lui-même en deux parties (1959 et 1961).

46. N. Livadaras, o. c., p. 30.

47. ib., p. 26, n. 2.

48. ib., p. 24, n. 3.

49. ib. p. 30-31: οὐδεὶς ἄλλος ἐκ τῶν γνωστῶν ποιητῶν ἦτο δυνατόν νὰ ἐφεύρη τοσαῦτα μέλη.

50. L. Naas, Chronologie, p. 53, n. 1.

51. Lorsque cela se produit, le total des semi-idiomèles indiqués

dans la troisième colonne est inférieur au chiffre correspondant de la seconde colonne. Par exemple, l'hymne des Trois enfants dans la fournaise (Τάχυνον) compte deux prooïmia idiomèles: Χειρόγραφον εἰκόνα et Οἱ τρεῖς τῇ τριάδι. En ajoutant les deux semi-idiomèles dont le prooïmion n'a pas de prosomoia, on arrive à quatre.

52. Sur la date de cet hymne, v. G. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine Cantica, p. 149-150, et notre édition du 2^e hymne des Dix vierges, t. III, p. 315. Il n'y a naturellement pas à tenir compte de l'opinion de S. Eustratiadis (Ῥωμανὸς ὁ μελωδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, ΕΕΒΣ 15, 1939, p. 210) et de N. Livadaras (o. c., p. 23, n. 1), qui attribuent cette pièce à Romanos. En général, nous avons cru pouvoir négliger complètement l'article d'Eustratiadis, qui attribue à Romanos tous les hymnes signés τάλα ou τοῦ μόνου ταπεινοῦ, plus un certain nombre d'anonymes. Parmi ceux-ci, on relève un hymne à saint Jean l'Aumônier, mort en 616, et un autre à saint Théophane de Sigriana, mort en 817!

53. Publié par N. Tomadakis, Ῥωμανοῦ ὕμνοι, II, n° 15 bis, p. 28-36. Les trois premières strophes sont consacrées au tremblement de terre. P. Joannou, dans son compte rendu de ce volume (BZ 48, 1955, p. 147), soutient que ces trois strophes sont une addition provenant d'un autre hymne. Cette opinion n'a aucune vraisemblance.

54. On sait que la confusion entre l'apôtre Philippe et le diacre du même nom s'est produite très tôt, comme le montre la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor (189-199), citée par Eusèbe. Sur la sépulture de saint Philippe à Hiérapolis, cf. Eusèbe, HE III, 31 (éd. G. Bardy, SC 31, Paris 1952, p. 141-142).

55. P. Maas, Chronologie, p. 32 et n. 1.

56. N. Livadaras, o. c., p. 103-107.

57. Νῦν μὲν ὁ Γαβριήλ (str. 15). Μετὰ τὴν σιωπὴν (str. 18). On trouve une seule fois la même licence dans l'idiomèle, et elle est toujours très rare dans les prosomoia.

58. Οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγε-
λόν μου πρὸ προσώπου σου (citation d'Ex. 23, 20).

59. Str. 1, 7¹: τὸν Ἰησοῦν δὲ. Str. 6, 9¹: τοῦ φανέντος δὲ.
Str. 17, 1¹-2¹: Ὁ ἀσώματος μὲν... ὁ λαὸς δὲ. Str. 19, 4¹: ὁ
πρόδρομος δὲ, etc. Cela n'est pas conforme à l'usage classique.

60. On la trouve aussi dans D, qui donne six strophes de l'hym-
ne, et dans J, qui en donne trois.

61. Jacob béni par Isaac, le rossédé, Marie à la Croix, Résur-
rection (5e hymne). Les deux hymnes aux Quarante Martyrs, que
nous tenons pour authentiques, ont une dernière strophe redou-
blée, mais les éditeurs d'Oxford considèrent l'avant-dernière
strophe du premier comme apocryphe, ce qui est aussi notre im-
pression.

62. L'hymne signé τοῦ τάλα Παύλου, en particulier, a une allure
nettement plus narrative que les autres. On a peine à croire,
d'autre part, que l'hymne du Samedi Saint Τὴν ἄβυσσον ὁ κλείσας,
écrit sur l'hirmos rare Χειρόγραφον εἰκόνα, soit du même Talas
que l'hymne sur les martyrs d'Édesse.

63. Les confidences qui remplissent une partie de la str. 12
donnent l'impression que l'auteur est un moine: Νυκτομαχοῦσαν,
πανεύφημοι, - τὴν καρδίαν μου - ἡδονῶν ἀμαυρότησι - καὶ ταῖς τοῦ
βίου φροντίσι τε - περιπεπλεγμένην - ἐπιστάντες διαλύσατε - καὶ
γαλήνην δωρήσασθε - πρὸς εὐθεΐαν ἰθύνοντες - τρίβον ἀσκήσεως -
τὰς ὁδοὺς μου, τρισόλβιοι,.. On a vu que, dans son hymne Sur les
saints moines et ascètes, Romanos ne suggère nullement qu'il
suit un quelconque τρίβος ἀσκήσεως.

64. Par exemple, l'hymne de l'ἀμαρτωλός sur la Dormition de la
Vierge n'est complet que dans C. Mais parfois aussi, c'est V qui
est plus complet que C.

65. Samaritaine, Multiplication des pains, Reniement de saint
Pierre, Marie à la Croix, Résurrection III, Mission des Apôtres,
Aux nouveaux baptisés.

66. C. A. Trypanis (Romani Cantica, II, p. 203, n. 106) affirme
que ταπῖνου se rencontre dans des hymnes non authentiques, en
renvoyant à Krumbacher, Die Akrostichis, p. 653 s. Mais à l'en-

droit indiqué, Krumbacher dit exactement le contraire.

67. P. Maas-C. A. Trypanis, Romani Cantica, II, p. X.

68. Ib., pp. XI, 190, 192, 196, 197, 203, 204, 207.

69. Le saint est alors enfermé dans un bain, près de la chaudière.

70. Πολυβλέπων, au sens de " aveugle ", se rencontre dans Nil d'Ancyre, Lettre 2, 21 (PG 79, 209 A), donc au Ve siècle; ἀνάρ-γυρος, au sens de " qui n'accepte pas d'argent ", chez un contemporain de Romanos, Eustrate de Constantinople, auteur de la Vita Eutychii, 54, (PG 86, 2336 D).

71. K. Mitsakis, The language of Romanos the Melodist, Munich 1967, p. 3.

72. Le Brit. Mus. Add. 12142. Cf. P. Peeters, ABoll 38, (1920), p. 409.

73. Sur la restauration du sanctuaire et de la ville de Cyr, cf. Procopé, De Aedificiis II, 11 (Bonn 242), qui dit expressément: τοὺς ἁγίους Κοσμάν τε καὶ Δαμιανὸν τὰ μάλιστα σέβων. Sur le Cosmidion, cf. Procopé, ib. 1, 6 (Bonn 193-194); P. Janin, Géographie ~~et l'architecture de l'Empire byzantin~~, Paris 1969⁷, p.

286-289. Sur les reliques de saint Démétrios, cf. Miracula S. Demetrii, 5 (PG 116, 1241 A-C). Sur l'Argyronion, cf. Procopé, De Aedificiis I, 9 (Bonn 200).

74. On pourra trouver étrange que A soit avec b (qui n'est pas un kontakarion) le seul témoin à nous avoir conservé un hymne aussi répandu, du moins dans son entier; cela tient à ce que la fête de saint Syméon Stylite ouvre l'année liturgique, le 1er septembre, et que la plupart des kontakaria sont mutilés au début.

75. Dans une chapelle du Palais, d'après un témoignage tardif; Antoine de Novgorod a vu le chef dans l'église de Tous-les-saints, près des Saints-Apôtres (P. Janin, o. c., p. 409).

76. Str. 5-6 (Balaam), 8-10 (Josué), 11 (Gédéon et Zacharie), 12 (Annonciation). Chose curieuse, le poète oublie Daniel 9, 21-22, seul passage de l'Ancien Testament où Gabriel soit nommé.

77. Ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια. C'est un refrain de Romanos

(hymne sur la Mission des apôtres), qu'on retrouve dans plusieurs pièces anonymes. Le refrain du prooimion et des str. 1-2 est: στεργῶς γὰρ τὸν θῆρα κατεπάτησεν.

78. Elle commence ainsi: Τοῦτον (vid. Στέφανον) ἐδόξασεν ὁ Ἰησοῦς - ὃν τρόπον Παῦλον τὸν πρῶην θρασύν, - νυνὶ δὲ σκεῦος ἀληθείας· - ὁ ποτὲ γὰρ δεσμῶν - νῦν δεσμεῖται ἀλύσεσιν - καὶ ἀστραπῇ τυφλοῦται, - ψυχῇ δὲ ἀναβλέπει - ἐπιγνοὺς τὸν αὐγάσαντα. Les derniers kōla évoquent l'attitude d'Étienne à la fin du discours aux Juifs qui lui vaudra d'être lapidé: ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν Θεοῦ (Act. 7,55).

79. V. la note 66.

80. h. Krumbacher, Der heilige Georg, pp. 123 (stemma de la légende), 256-258, 290.

81. h. Krumbacher, Miscellen, p. 103.

82. ib., p. 103.

83. Procopé, De Aedificiis I, 9 (Bonn 201).

84. P. Janin, Géographie archaïque de l'Empire byzantin, ~~Paris 1969~~², p. 489-490.

85. Le jeu de mots par antonymie qu'on trouve au début de la str. 15: Νῆφων ὁ δέσμιος Χριστοῦ..., plus discret et plus fin, est bien aussi dans la manière de Romanos.

86. Nous n'en avons trouvé ni vu mentionner aucun exemple. Peut-être l'a-t-on ici par analogie avec ^{κατα}τρυφάω, que l'on trouve parfois construit avec l'accusatif.

87. Faute d'avoir remarqué cette particularité, nous avons introduit dans le texte (t. II de notre édition, p. 106) une correction qui ne vaut rien.

88. Str. 2,1²-3,1² (ὑπερβαλλόντως). 11,2-13,2 (κατὰ τῶν ἀντιθέων). 2,3-9,3-10,3-11,3 (οὗτοι παρετάξαντο, αὐθις παρετάξαντο et ὥσπερ παρετάξατο). 9,5²-10,5² (τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας et τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν). 5,9²-8,9² (ταῖς νοεραῖς δυνάμεσι). 12,11³-13,11³ (ἐκ θανάτου πικροῦ).

89. Par exemple dans Epiphane 1, str. 6,3¹-7,3¹: σὺ δὲ ἔρχη πρὸς μὲ et σὺ μὲν ἔρχη πρὸς μέ. Mission des apôtres, 14, 1-3 et 15, 1-3: "Ἀπιτε οὖν εἰς πάντα τὰ ἔθνη (τὸν κόσμον 15), - μετανοίας

τὸν σπόρον - ἐμβαλόντες τῇ γῇ - διδασκαλίαις ἀρδεύσατε.

90. La date de cet hymne (6 septembre ou 8 novembre, selon les témoins) n'est évidemment pas primitive. L'archange Gabriel est fêté actuellement le 26 mars, comme méthéortion de l'Annonciation, au contraire du rite latin où cette fête sert de vigile. C'est bien la date donnée par deux kontakaria, H (XIe s.) et J (XIIIe s.); mais on ne sait pas à quand elle remonte. De toute manière, il s'agit probablement d'un hymne de dédicace.

91. Dans P et B seulement; mais P est seul à donner l'hymne en entier. Dans les autres témoins, la date est le 2 août (déposition des reliques).

92. 8 mai dans P seulement; là encore, c'est le seul témoin complet. Les six autres ont l'hymne au 26 septembre, anniversaire de la μετέσταςις.

93. Le 2e hymne sert, dans les kontakaria italiens, à commémorer le 7 février S. Théodore Tiron, dédoublement tardif du saint d'Euchaïta, dit le Stratélate.

94. Str. 22, 8: καὶ παιδρύνεται λαμπρῶς - καὶ τελειοῦται. Str. 23, 7-9: ὁ οἶκος δὲ αὐτοῦ - ὁ τῆς ἐκκλησίας - ἐν τοσαύτῃ ἀρετῇ - οἰκοδομεῖται - ὥς τὸν οὐρανὸν - μιμεῖσθαι.

95. P. Maas, Chronologie, p. 7.

96. V. le vol. II de notre édition, p. 164-165.

97. V. le chapitre précédent, p. 388-390.

98. V. le vol. II de notre édition, p. 15-16.

99. Et aussi dans le 2e hymne aux SS. Côme et Damien, mais seulement dans la version de la str. 29 propre à CV, et qui est une réfection postérieure au siège de 626.

100. K. Krumbacher, Die Akrostichis, p. 655.

101. On serait tenté de supposer que Romanos, encore jeune diacre n'osait pas s'attaquer aux sujets tirés des Evangiles, ou peut-être même n'y était pas autorisé.

102. Jean d'Asie, Histoire Ecclésiastique, dans ROC 2 (1897), p. 481. Ces mesures ont été limitées à Constantinople, mais elles ont pu s'accompagner d'un effort de propagande antimanichéenne auquel Romanos aura pris part.

CHAPITRE 6 - L A R E L I G I O N
 D E R O M A N O S

Ce chapitre ne pretend pas presenter en un tableau coherent et complet l'ensemble de l'enseignement dispensé par Romanos; et ~~le sujet de~~ son titre appelle une justification. On ne pouvait songer à l'intituler: " Théologie de Romanos ", de peur de donner à penser que Romanos a imprimé une marque personnelle à l'exposé dogmatique de la foi chrétienne, ou qu'il a contribué sur tel ou tel point au progres de la recherche théologique. En parlant de sa " doctrine spirituelle ", on aurait paru assimiler purement et simplement son cas à celui d'un predicateur. Predicateur, il l'est indubitablement, tant par vocation que par état; mais il est aussi quelque chose de plus, et il importe de prendre au sérieux le caractère poétique de son oeuvre, de ne pas y voir seulement un moyen de rendre son enseignement plus attrayant. Or, il est rare qu'un predicateur fasse, en même temps et sous la même forme, oeuvre de poète; nous ne voyons guere qu'Épiphane qui soit dans ce cas-là. Ceux des poètes chrétiens qui ont donné à leurs ouvrages une forme facilement utilisable pour la liturgie: saint Ambroise, Notker, Adam de Saint-Victor, pour borner nos exemples à l'Occident latin, n'ont guere cherché à enseigner. Le format restreint des genres qu'ils ont cultivés leur permettait la prière ou le récit, non l'exposé doctrinal. Aussi l'élément dogmatique y est-il secondaire, et lorsqu'il passe au premier plan, la poésie disparaît: comparée au Vies irae ou au Stabat mater, la longue sequence Lauda Sion salvatorem, chantée à la fête-Dieu¹, n'est que du catechisme rimé.

D'autres poètes, plus ~~puissants~~ celebres que Romanos et qui méritaient de l'être, ont su développer à leur façon, en des oeuvres de grande ampleur, l'essentiel de l'enseignement chrétien sans que la poésie y perde rien: tels Dante ou Milton. Mais l'un et l'autre sont des laïcs, qui n'ont été investis par aucune Église de la mission officielle du docteur, et qui par conséquent n'ont pas été obligés de se plier à des formes d'expression qu'ils n'avaient pas librement conçues; il leur a toujours été possible de s'abandonner à leur tempérament poétique et de communiquer ce qu'il y avait d'incommunicable dans leur vision de

l'univers chrétien. Maîtres du signifiant qu'ils ont eux-mêmes élaboré, ils sont aussi maîtres du signifié dans une large mesure. Romanos, lui, ne l'est ni de l'un ni de l'autre: il est ἱεροκῆρυξ, et sa légende a pour signification essentielle de nous montrer que son charisme poétique a été considéré comme ^(sub)ver-donné avant tout à sa mission de prédicateur. Quelle que fût sa conception personnelle de la poésie, sur laquelle il ne nous a du reste fait aucune confidence, il a dû adopter, au moins en apparence, celle que se sont toujours faite les dirigeants de la communauté ecclésiale: un langage - et rien de plus qu'un langage - particulièrement propre à " assembler le peuple dans les églises ² ".

Irons-nous jusqu'à dire que l'Eglise a étouffé délicatement le talent poétique de Romanos par le fait même qu'elle s'en est servi pour des fins étrangères à l'essence de la poésie? Certainement non: l'antinomie entre la prédication et la poésie est intérieure ~~de Romanos~~ au génie de Romanos, comme à celui de tout poète " engagé ". Et l'on peut même affirmer que, de la manière dont le mélode a perçu en lui-même et tenté de résoudre cette antinomie, dépend la période la plus importante et la plus féconde de l'histoire du genre. Car, malgré son ampleur, à laquelle aucune autre sorte de poème liturgique n'est comparable, il n'était pas fatal que le kontakion assimilât la substance de l'homélie. Les rares pièces antérieures à Romanos que nous connaissons: le ὁρῆνος 'Αδάμ, l'Acathiste, ne sont pas des sermons. Le kontakion-homélie existait peut-être avant lui, mais c'est lui à coup sûr qui a popularisé le kontakion sous cette forme qui est constante dans son oeuvre, à l'exception de la Prière de pénitence. Et cette empreinte qu'il lui a donnée n'est pas définitive: le Stoudite ne conçoit plus le kontakion comme une homélie en vers, et revient, en somme, à la conception courante du poème liturgique. Le VI^e siècle est un moment privilégié où, chez Romanos et chez quelques-uns de ses émules, le poète parvient à assumer le prédicateur. Sans doute, il n'y réussit pas constamment, et on a parfois l'impression que, en cette périlleuse cohabita-

tion, le second assassine le premier, quand on voit Romanos versifier sans conviction et sans goût une catéchèse que ne vient transfigurer aucune incantation. Mais pour peu que le sujet se rattache aux thèmes spirituels familiers au mélode, il s'établit un miraculeux concours entre l'enthousiasme apollinien et l'inspiration au sens théologique du mot: la vision poétique et la vision chrétienne des visibilia et des invisibilia s'identifient, de manière à faire apparaître, dans le commentaire de la parole divine, une cohérence - religio, c'est là le sens précis du titre que nous avons choisi -, une harmonie qui révèle la personnalité profonde du poète, et dont aucun exposé discursif ne saurait rendre compte.

C'est là que réside toute la difficulté à laquelle nous sommes conscient de n'avoir pas échappé: nous n'avons, il faut l'avouer, trouvé aucune méthode qui, sans verser dans un esthétisme facile, nous eût permis de caractériser le christianisme de Romanos dans son originalité dynamique, et non pas seulement de tracer un tableau permettant de vérifier facilement sa conformité à un dogme ou à un code moral traduits en formules abstraites; de mesurer dans son oeuvre la chaleur et les pulsations de la vie, et non pas seulement les lignes de l'ossature. Tout ce que nous avons prétendu faire, c'est d'indiquer l'importance relative et la liaison réciproque des thèmes qui lui ont le mieux permis de faire épanouir son art et de traduire son émotion religieuse.

1. SOURCES PATRISTIQUES DE ROMANOS.

La première question qui se pose est de savoir si l'on peut parler d'une ossature à propos de l'oeuvre de Romanos. Ce qui nous est parvenu de celle-ci doit-il être considéré comme la ruine d'un édifice pourvu d'un plan et dont les grandes lignes sont encore reconnaissables, ou comme un conglomérat de pièces trop dépendantes des sources utilisées par le mélode pour fournir les éléments d'une synthèse propre à nous faire saisir sa spiritualité ~~sur laquelle~~ ? Cela dépend d'abord de ce que représentent ces restes par rapport à la totalité de ses écrits. Si l'on accepte le chiffre de mille kontakia donné par le synaxaire, cette proportion ne dépasserait guère 6 %³ ; mais, on l'a vu, ce chiffre n'a aucune vraisemblance ; il vaut mieux avouer notre ignorance complète sur ce point. De toute façon, la proportion des hymnes qui ont été sauvés est suffisante pour nous donner une idée nette de l'art comme de la doctrine de Romanos. Suffisante en quantité, en qualité aussi. Les pièces retenues par l'ensemble de la tradition pour illustrer les principales fêtes de l'année : Nativité, Epiphanie, hypapanté, Apôtres, début du Carême (Jugement dernier), rameaux, Vendredi Saint, Pâques, Ascension, Pentecôte, Toussaint, sont des poèmes très travaillés où l'auteur, de toute évidence, s'est montré aussi attentif au contenu de son expose qu'à son expression littéraire. On peut en dire autant des hymnes de la Semaine Sainte transmis à la fois par Q et par CV, et qui proviennent, on l'a vu, d'un choix plus ancien et plus large, éliminé de la tradition commune pour des motifs d'ordre purement pratique et musical. Et même parmi les pièces connues seulement par les kontakaria de Patmos, à côté d'ouvrages médiocres (Jacob béni par Isaac, Puissances Infernales, Résurrection IV et V), il y en a d'excellents, aussi bien pour la forme que pour les clartés qu'ils nous apportent sur le christianisme de Romanos : tels le 2^e hymne de la Nativité, le 1^{er} hymne de la Résurrection de Lazare, ~~le 1^{er} hymne de la Résurrection de Lazare~~ le 11^e et le 11^e hymne de la Résurrection, entre autres.

quant au rapport de Romanos avec les sources que nous lui connaissons, on sait qu'il a été diversement jugé. A l'enthousiasme de Vitra, qui d'ailleurs s'est très peu occupé de la question, a succédé le désenchantement de A. Maas, qui le premier a remarqué la dépendance des hymnes sur le Possède et sur Dieu a ~~à~~ l'égard de deux homélies de Basile de Seleucie consacrées aux mêmes sujets⁴. Sa conclusion est sévère: si nous connaissions vraiment la littérature homilétique du ve et du VIe siècle, dit-il, Romanos nous apparaîtrait comme un auteur de second ou de troisième ordre. Une telle opinion n'a pas manqué de choquer les philologues grecs, et en dernier lieu K. Mitsakis, qui a défendu l'originalité du " prince des mélodes " ⁵. Il y a autre chose qu'une querelle de clocher dans cette controverse. Sans doute, il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que Romanos ne tire pas tout ce qu'il dit de son propre fonds. Il y a bien peu de prédicateurs tout à fait originaux, et dès le IVe siècle l'homilétique grecque s'est constitué un répertoire de thèmes communs où chacun puise plus ou moins abondamment. Mais ce qui a jeté une suspicion particulière sur l'originalité de Romanos, c'est sa qualité de poète. Maas le soupçonne, somme toute, de n'avoir attaché d'importance qu'à la forme et, pour le fond, d'avoir systématiquement puisé à telle ou telle source occasionnelle dont il n'a eu garde de s'écarter. S'il en est bien ainsi, l'étude du christianisme de Romanos n'a plus aucun objet.

Avons-nous, en réalité, de sérieuses raisons de nous convaincre que le pessimisme de Maas n'est pas excessif? Sans doute, on ne peut pas prouver que, pour chacun de ses hymnes, il n'a pas existé un modèle en prose que Romanos aura pu démarquer, et qui se sera perdu depuis. A une exception près, peut-être, remarquons le tout de suite. L'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, écrit entre 532 et peu avant 537, a été inspiré, non par un épisode de la Bible ou par la passion d'un saint, mais par un événement récent, la sédition Nika et l'incendie du quartier de Sainte-Sophie. Pour son récit, qui donne l'impression d'un témoignage direct⁶, Romanos n'a pas eu besoin de recourir à une source

historique, et s'il a existé des homélies sur ce sujet, elles étaient trop récentes pour qu'il pût les plagier. Or, l'excellente composition de l'hymne, l'habileté avec laquelle le rôle joué par le couple impérial est évoqué dans le récit des événements, la manière dont sont liés entre eux les trois thèmes principaux: les ménagements de la miséricorde divine, la description de la catastrophe, l'éloge du nouveau Salomon et du temple restauré par lui, montrent que Romanos savait fort bien agencer une narration et en tirer un enseignement moral dont les réticences imposées par la cour n'affaiblissent pas trop la dignité. L'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, bien qu'il soit un cas isolé dans l'oeuvre de Romanos, suffit à montrer que celui-ci était tout aussi capable de se passer de modèle que de piller Basile de Séleucie.

Pour évaluer le degré de vraisemblance qu'on peut accorder au jugement de Naas, il convient d'abord de dénombrer les cas où un emprunt a été réellement constaté. Ils ne sont pas très nombreux. Cela tient en grande partie, il est vrai, à ce que l'étude des sources de Romanos n'a encore été qu'ébauchée⁷. Nous avons essayé d'y contribuer dans notre édition, et nous avons exploré à cette fin la majeure partie de la collection du pseudo-Chrysostome. Dans les traités d'exégèse antérieurs à Romanos, nous n'avons pu examiner que ce qui était directement relatif aux périopes qui ont servi de sujets aux hymnes sur l'Ancien Testament ou sur la vie du Christ; et dans l'océan sans bornes de l'Ephrem grec, nous avons dû nous borner à des sondages. Ces recherches, appliquées aux textes qui font partie des cinq premiers volumes de notre édition⁸, ne nous ont pas permis d'ajouter grand chose à ce qui avait déjà été signalé par les éditeurs qui nous avaient précédé. Il faut d'ailleurs distinguer deux cas: ceux où le texte de Romanos et celui de son modèle présumé se ressemblent à tel point que l'emprunt est évident, et ceux où la concordance n'est que dans les idées et non dans les termes. Dans le second cas, on peut supposer, ou bien que les deux textes dépendent d'une source commune diversement exploitée, ou bien que, entre

l'un et l'autre, il y a eu un ou plusieurs intermédiaires perdus. Naturellement nous faisons état, non des lieux communs qui traînent partout et pour lesquels il ne sert à rien d'entasser en note sous le texte de Romanos les témoignages anciens ou récents⁹, mais seulement des thèmes relativement rares et des écrits dont l'ordonnance générale paraît avoir inspiré celle de tel ou tel kontakion.

En ce qui concerne Basile de Séleucie, il y a peu à ajouter aux découvertes de Maas, qui avait certainement exploré toute l'oeuvre connue de cet homéliste. Le plan du kontakion sur Elie est le même que celui de l'homélie¹⁰, avec les mêmes libertés à l'égard du récit biblique: la fin de la sécheresse est présentée comme consécutive à la mort et à la résurrection du fils de la veuve, ~~non~~ non à la victoire du prophète sur les prêtres de Baal, et les deux épisodes sont mis directement en rapport avec l'enlèvement d'Elie. Les emprunts directs concernent les strophes 3, 6 et, à un moindre degré, 27-29. Ils sont plus importants dans l'hymne du Possédé, où ils s'étendent aux strophes 7, 17-21, et 24, sur un total de vingt-cinq¹¹. Maas signale encore les strophes 3 et 4 de l'hymne de l'Hypapantè, où Romanos fait parler la Vierge qui s'émerveille des grandeurs cachées de son enfant nouveau-né; le texte est certainement inspiré d'un passage d'une homélie sur l'Annonciation, de Basile¹². Enfin, il nous a semblé que l'hymne sur Ninive devait son plan et ses thèmes principaux - notamment l'interprétation des reproches que Jonas adresse à Yahvé en voyant Ninive épargnée - au ^{sermon} sermon sur Jonas¹³; mais là, il n'y a pas d'emprunt direct, et l'influence de Jean Chrysostome n'est guère moins sensible que celle de Basile. Dans l'oeuvre de ce dernier, nous n'avons rien relevé de plus.

Un autre prédicateur, bien plus célèbre que Basile de Séleucie, a été connu de Romanos et volontiers mis à contribution, mais d'une manière plus dispersée: c'est Jean Chrysostome. Dans l'hymne sur Adam et Eve, aux strophes 2 et 5, l'idée comme l'expression ont été empruntés à une homélie de lui sur le jeûne¹⁴. Le 2e hymne des Dix vierges doit encore au Chrysostome ses strophes 9,

15, 27-29¹⁵; l'hymne de la Pentecôte, ses strophes 16-17 à la louange des apôtres¹⁶; et nous avons signalé en leur lieu, dans notre édition, divers thèmes développés par lui qui se retrouvent dans les hymnes sur Noé¹⁷, sur Ninive¹⁸, sur les Noces de Cana (str. 10)¹⁹, sur le Riche et Lazare²⁰, sur l'Ascension (str. 12)²¹. On peut leur joindre peut-être le 1er hymne sur Joseph²². Il va sans dire que cette liste n'est sûrement pas exhaustive; un examen plus approfondi de l'oeuvre authentique de Jean Chrysostome permettrait de faire d'autres rapprochements.

La collection des siuria du même auteur n'offre pas, à ce point de vue, un moindre intérêt. Mais ici, il faut prendre garde au fait que l'emprunt ne s'est pas toujours fait dans le même sens: parfois, c'est l'homélie qui dépend de Romanos et non l'inverse. On ne peut s'y tromper lorsque les deux textes sont si proches l'un de l'autre qu'on peut incorporer des leçons tirées de l'homélie dans l'apparat critique du kontaxion. C'est le cas, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, d'une homélie εἰς τὴν πόρνην καὶ τὸν φαρισαῖον qui est un délayage en prose de l'hymne de la Pécheresse, décelé depuis longtemps par Fitra²³. Des passages plus ou moins importants d'autres hymnes ont été utilisés d'une manière analogue: la plus grande partie de l'hymne sur Elié²⁴, la première strophe du Triomphe de la Croix²⁵, très probablement aussi quelques strophes de la Tentation de Joseph²⁶. Quand il y a entre les textes, au contraire, un écart qui rend vraisemblable une transposition dans le sens prose-vers, et quand en même temps - dans les cas où la concordance s'étend sur une notable partie des deux ouvrages - le développement offre plus de cohérence dans l'homélie que dans l'hymne, c'est la dépendance de celui-ci par rapport à celle-là qu'il faut supposer. Ainsi, on doit tenir pour certain que Romanos a suivi, et très fidèlement, de la strophe 4 à la fin du 1^{er} hymne sur l'Enfant prodigue, une homélie εἰς τὴν παραβολὴν περὶ τοῦ ἀσώτου du pseudo-Chrysostome²⁷. Les trois premières strophes du 6^e hymne de la Résurrection, qui commentent la parabole des dix drachmes, suivent tout aussi étroitement le début d'une homélie εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον εἰς τὴν δραχμὴν²⁸. Moins évidente, mais probable, est la dette de Romanos envers le pseudo-Chrysostome dans les strophes 8, 12

et 13 de l'hymne des Rameaux²⁹; elle n'est pas à exclure dans les strophes 7 et 8 de l'Adoration de la Croix³⁰. Signalons en passant qu'une homélie dont deux ou trois passages ont été utilisés dans l'hymne de la Tentation de Joseph³¹ a été parfois attribuée à Nestorius³². Cette hypothèse, admise par les auteurs de l'édition d'Oxford³³, vient de S. Haidacher³⁴. Elle est peu sûre en fait; la pièce figure dans les oeuvres de Grégoire de Nysse et doit probablement lui être restituée.

En d'autres cas, on note d'intéressantes rencontres de thèmes, dont, évidemment, on ne peut déduire une dépendance directe. Par exemple, l'idée que le jeûne était honoré chez les prophètes de l'Ancien Testament se retrouve à la fois dans la strophe 1 de l'hymne sur Adam et Eve et dans une homélie du pseudo-Chrysostome sur le début du carême³⁵; et plusieurs des sermons de la même collection présentent des analogies qui ne sont sûrement pas fortuites avec les hymnes de l'Incrédulité de Thomas³⁶ et de l'Ascension³⁷.

D'autres sources, directes ou non, se laissent entrevoir dans le texte de Romanos. E. Bickersteth³⁸ a découvert que les strophes 10 et 12 de l'hymne de l'Hypapantè, qui commentent le εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον de Luc 2, 34, ont pour origine un passage d'une lettre de Basile de Césarée³⁹; il estime que l'emprunt n'est pas direct et que, entre Basile et Romanos, il y a un intermédiaire perdu qui était probablement une homélie. En est-il de même pour un passage de Dorothee de Gaza sur le carême considéré comme la dîme de l'année, dont on retrouve ~~une~~ la substance dans la strophe 23 de l'hymne sur Adam et Eve⁴⁰? C'est moins sûr, car Dorothee est probablement un contemporain de Romanos. Il est vrai que le mélode a directement utilisé un écrit qui lui était contemporain aussi; mais il ne l'a peut-être pas fait spontanément. Il s'agit de la Confession de foi publiée par l'empereur Justinien en 551 qui, concurremment avec son traité Contre Origène de 543, a fourni la partie dogmatique du 4e hymne ~~sur~~ sur la Résurrection⁴¹. En ce qui concerne les hymnes de la Passion - y compris le 1er hymne sur la Résurrection de Lazare -

et de la Résurrection qui sont agrémentés de scènes infernales, la tradition qui, issue des Évangiles apocryphes, est parvenue jusqu'à Romanos, a inspiré aussi l'auteur inconnu des homélies transmises sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie⁴²; mais on ne peut dater celles-ci, ni par conséquent dire si c'est le poète qui a pu influencer l'homéliste, ou l'inverse. Dans l'hymne de l'Hypapantè, trois strophes peuvent être rapprochées de trois passages d'un même sermon de Cyrille de Jérusalem⁴³; ce sont des lieux communs, sans doute, mais leur réunion dans l'un et l'autre ouvrage est en faveur d'un emprunt direct.

Parfois c'est un détail d'exégèse, assez rare pour attirer l'attention, qui est commun à Romanos et à tel ou tel Père du IVe ou du Ve siècle, ou même plus ancien. C'est ainsi que le mélode a pu recueillir, par l'intermédiaire d'un commentaire ou d'une homélie, quelque chose du Commentaire sur Daniel d'Hippolyte, qui lui aura servi pour l'hymne des Trois enfants dans la fournaise (str. 13 et 26)⁴⁴. Dans celui du Reniement de saint Pierre (str. 12), l'irresponsabilité de l'apôtre est réfutée de ~~la même~~ la même façon que dans le Commentaire sur Luc de Cyrille d'Alexandrie⁴⁵. Dans le 1er hymne de la Résurrection, la manière dont Romanos essaie de résoudre les problèmes soulevés par les variantes entre les quatre Évangiles sur les événements du matin de Pâques, est sans doute en rapport avec une tradition syro-paléstinienne dont dépendent à la fois le Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων d'Eusèbe de Césarée, la Συναγωγή ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων d'Hésychius de Jérusalem et la 2e homélie sur la Résurrection de Sévère d'Antioche⁴⁶. Dans l'hymne de Judas (str. 19), le chiffre de trente pièces d'or donné comme prix de la vente de Joseph par ses frères - chiffre qui n'est pas celui de la Septante - se retrouve seulement dans un sermon de Sévérien de Gabala⁴⁷, avec la même application à la trahison de Judas. Deux autres détails curieux, rejetés finalement de la tradition exégétique utilisée par les homélistes, ne sont connus qu'indirectement en dehors de Romanos: l'interprétation ^{d'un verset} de Zacharie (14, 20) appliqué aux clous de la croix, qui a pour témoins deux Latins, saint Ambroise et saint

Jérôme⁴⁸, et qu'on retrouve dans l'hymne de l'Adoration de la Croix (str. 22); l'opinion que la chute de Lucifer est la punition de son refus de se prosterner devant l'homme (4e hymne de la Résurrection, str. 23), opinion attestée par le pseudo-Athanase et par Anastase le Sinaïte, qui n'en indiquent pas l'auteur, ainsi que par le Coran⁴⁹.

Une variété de source très particulière est constituée par les documents dont Romanos s'est servi pour ses hymnes hagiographiques. En ce qui concerne les deux hymnes aux Quarante Martyrs, la question ~~de la source~~ a été débrouillée par Krumbacher, auquel nous ne pouvons que renvoyer⁵⁰. Pour l'hymne à saint Démétrios, le mélode a utilisé un texte très proche de la légende ancienne publiée par H. Delehay⁵¹, et dont l'essentiel était déjà connu par Anastase le Bibliothécaire⁵² et par un résumé de Photios⁵³; cette version, dépourvue de tout épisode merveilleux, ignore l'état militaire de Démétrios et le martyre de saint Nestor. Romanos l'a mise en oeuvre fort habilement, en y insérant une petite catéchèse et des éléments de dialogue. C'est dans cet hymne qu'on trouve le nom du seul écrit que Romanos mentionne en dehors de la Bible: les Acta Archelai⁵⁴. La source de l'hymne à saint Pantéléimon est une Passion très peu différente du texte prémétaphrastique publié par B. Latyšev en 1914⁵⁵; là encore, la partie dialoguée a été sensiblement enrichie. Enfin, pour le 2e hymne aux Anargyres, le mélode s'est servi, non de la version dite " romaine " de la légende, qui est en réalité d'origine syrienne, mais de la version dite " asiatique " qui est probablement née à Constantinople même⁵⁶; il lui fait des emprunts quasi littéraires. On a déjà eu l'occasion de le remarquer dans le chapitre précédent: il n'y a rien de commun entre la manière, libre et hardie, dont Romanos traite les récits évangéliques et bibliques, et sa fidélité presque servile à l'égard des documents hagiographiques qu'il utilise.

Sous quelle forme Romanos a-t-il connu les auteurs dont on retrouve l'influence dans ses ouvrages ? Dans un seul cas, celui de Basile de Séleucie, l'étendue et la fidélité relative des emprunts

ne permettent pas de douter qu'il ait lu des sermons entiers. La référence aux écrits de Justinien, antérieurs de très peu à l'hymne dans lequel il les utilise, ne peut guère être que directe, elle aussi. De Jean Chrysostome, Romanos a-t-il connu l'œuvre même, ou seulement des collections d'extraits ? Rien ne permet ~~de le préciser~~ de le préciser. Les passages des autres écrivains dont on retrouve la trace dans ses poèmes pourraient lui être parvenus par des chaînes formées de citations ^{d'origines} diverses. Mais on sait que les premiers recueils de ce genre lui sont tout juste contemporains. Surtout, la liste des auteurs que nous avons mentionnés donne l'impression que le mélode n'a pas pris son bien n'importe où: outre Jean Chrysostome et Basile de Séleucie, Dorothee de Gaza, Cyrille de Jérusalem, le pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, Sévérien de Gabala, Hésychius de Jérusalem se rattachent, par leurs origines, ou au moins par la formation que révèlent les traits caractéristiques de leurs doctrines, au domaine syro-palestinien. Il est visible que Romanos a subi avant tout l'influence d'une tradition homogène qui est représentée par les théologiens ^{orientaux} de langue grecque et aussi par la littérature chrétienne de langue syriaque. Sa conception de l'exégèse, sa doctrine de vie chrétienne, le choix de ses thèmes ~~de~~ de prédilection et la manière dont il les traite, sont en accord avec cette tradition, dans laquelle il a été formé.

C'est ici le lieu de se demander ce que Romanos doit à Ephrem et à son école. Dans l'état actuel des recherches, qui ~~sont~~ sont fort peu avancées, rien n'indique qu'il ait eu accès à des ouvrages écrits en langue syriaque. Nous espérons en trouver la preuve dans le monumental poème sur le patriarche Joseph, publié par M. Bedjan, puis par ^{J.} Th. Lamy ⁵⁷, que les témoins attribuent tantôt à Balai, tantôt à Ephrem, et dont Romanos a repris deux fois le sujet. Mais on ne trouve dans aucun des deux hymnes la trace d'un emprunt direct. De même, il y a deux hymnes de Romanos sur l'Epiphanie, thème abondamment traité dans une série de poèmes d'Ephrem, dont l'un rappelle d'une manière frappante, par sa disposition, l'hymne 'Επεφάνης σήμερον: ⁵⁸ l'un et l'autre sont occu-

pés en majeure partie par une discussion entre le Christ qui veut être baptisé et Jean qui refuse de le faire par humilité. Là encore, rien n'indique que Romanos ait eu le texte d'Ephrem sous les yeux. Avec l'Ephrem grec, un contact direct est plus soupçonnable; mais il est encore très difficile à apprécier, en raison de l'énorme masse des pièces publiées sous ce nom, de l'incertitude où l'on est quant à leurs origines, et du petit nombre de celles qui ont fait l'objet d'une édition critique⁵⁹. Tout ce qu'on peut dire dans l'état actuel de la question, c'est qu'on retrouve la trace de l'Ephrem grec dans l'hymne du Jugement dernier, comme l'a montré Th. Wehofer⁶⁰, dans le 1er hymne aux Quarante Martyrs, comme l'a signalé Maas⁶¹, et sans doute dans l'hymne sur le Sacrifice d'Abraham, dont P. Nicolopoulos a étudié avec précision les sources⁶². On sait que l'important poème de l'Ephrem grec qui porte ce titre, et qui heureusement figure au nombre des pièces éditées par S. G. Mercati⁶³, a été utilisé par Grégoire de Nysse, qui l'a suivi de très près dans son homélie Sur la divinité du Fils et de l'Esprit⁶⁴. L'hymne de Romanos, qui a à peu près le même plan et développe les mêmes thèmes que celui d'Ephrem, sans qu'on puisse parler de transposition directe, présente deux détails qu'on retrouve dans l'Ephrem grec, mais non dans Grégoire: la comparaison d'Isaac avec une grappe d'arrière-saison poussée dans une vigne vieillie⁶⁵, et les cornes du bœlier prises dans les ronces, comparées aux bras du Christ étendu sur la croix⁶⁶. Si Romanos a eu l'Ephrem grec pour source immédiate, il l'a du moins copié beaucoup moins servilement que ne l'a fait Grégoire de Nysse; et s'il ne l'a connu que par un intermédiaire, celui-ci n'est pas Grégoire, et n'est pas non plus l'auteur d'aucun des autres ouvrages connus qui dépendent du récit d'Ephrem⁶⁷. En dehors de ces rares cas précis, qui étaient connus depuis longtemps, nous devons avouer que nous n'avons rien trouvé, dans les textes de l'Ephrem grec dont le sujet correspondait avec celui de tel ou tel hymne de Romanos, qui révélât, sinon un emprunt, du moins une influence indiscutable. Aussi nous semble-t-il que les affirmations d'Emereau, qui voyait tout Romanos dans l'Ephrem grec, ne doivent être accueillies que sous bénéfice d'inventaire.

D'une manière générale, en ce qui concerne les rapports de Romanos avec les écrivains chrétiens dont on retrouve l'influence dans ses ouvrages, on ne saurait, jusqu'à plus ample informé, porter de jugements trop prudents et trop nuancés. Les emprunts directs, en fin de compte, ne sont tout à fait certains que pour Basile de Séleucie. Parmi ceux qui sont au moins probables, on en remarque qui sont à la fois précis et très limités en étendue: par exemple, les passages du sermon du pseudo-Chrysostome attribué parfois à Nestorius, qui ont été utilisés pour le 2^e hymne sur Joseph, alors que l'histoire de Joseph n'est pas le sujet principal de l'homélie. Leur insertion dans un contexte tout différent montre que Romanos était capable d'autre chose que de suivre tout au long un modèle unique; il savait aussi détacher de divers ensembles des détails intelligemment discernés. A moins qu'on ne suppose qu'il utilisait des chaînes, ce qui n'est pas très probable pour une époque aussi haute que la sienne; ou bien que ce choix avait déjà été fait avant lui par un intermédiaire disparu dans tous les cas, ce qui est une hypothèse trop facile et arbitraire. D'autre part, le fait qu'il ne s'aventure guère hors du milieu intellectuel syro-palestinien a pour résultat que, consciemment ou non, il harmonise ses sources avec le ton général et les thèmes les plus familiers de sa prédication.

L'étude de ces sources, dans son état présent, ne nous permet ni d'affirmer, ni de nier l'originalité de l'oeuvre de Romanos. Celle-ci n'apparaîtra que si l'on peut en dégager l'unité profonde, la cohérence interne, à travers la variété des sujets qu'elle a traités. Il nous faut donc revenir au contenu des hymnes, en tenant compte du fait que la très grande majorité d'entre eux n'est pas datable, donc que si une évolution s'est produite dans la pensée religieuse du mélode, celle-ci nous échappe à peu près complètement.

2. SES SOURCES SCRIPTURAIRES.

Quelle qu'ait été l'ampleur des emprunts que Romanos a pu faire à ses devanciers, on ne saurait lui comparer celle de sa dette à l'égard de la Bible. Et même, dans la manière dont il comprend sa mission de prédicateur, c'est peut-être là ce qu'il y a de plus caractéristique: le contact étroit et constant qu'il garde avec ses sources scripturaires. Lorsque par hasard il s'aventure à traiter un sujet qui n'est pas directement dépendant d'un récit tiré de l'Ancien ou du Nouveau Testament, la marche de sa pensée ne demeure sûre et aisée que dans la mesure où il ne perd pas de vue l'arrière-plan biblique, où il se garde la liberté de puiser librement dans le répertoire de types et de sentences qui alimente son enseignement; souvent même, ce répertoire lui tient lieu d'argumentation. La Bible, déclare-t-il dans le 2e hymne des Dix vierges, " est pour tous le guide qui mène à l'espérance impérissable: telle est l'utilité de toute l'Ecriture inspirée de Dieu.⁶⁸ " Il est bien loin d'accorder la même confiance à la spéculation théologique, dans laquelle il voit surtout le risque d'erreur: " Si seulement nous connaissions ce qui est à notre portée ! Nous n'avons rien à voir avec ce qui nous démasse. La parole est près de nous⁶⁹: pourquoi chercher à nous en aller au loin, pour apprendre ? Nous avons dans la foi tout ce que nous demandons: dans quelles nuées nous pardonnons-nous ?⁷⁰ " De fait, si Romanos est parfois contraint, à l'occasion de ses rares exposés dogmatiques, à se servir de notions et de formules auxquelles le recours est obligatoire depuis les grandes controverses trinitaires et christologiques, en revanche son enseignement moral se passe de références à des idées abstraites et ne repose que sur l'appel à l'imitation des modèles bibliques - principalement du Christ, bien entendu. Lorsqu'il essaie de montrer que l'apparente sévérité de Dieu n'est qu'une forme de sa miséricorde, il ne trouve pas de meilleur procédé que de commenter les scènes du Pentateuque où Moïse arrache à Yahvé la grâce du peuple rebelle⁷¹. Pour illustrer la valeur

spirituelle du jeûne, il commence par noter que ni Moïse, ni Elie, ni le Christ lui-même ne l'ont dédaigné⁷²; pour montrer combien le mariage chrétien est honorable, il évoque le Christ s'asseyant au festin de Cana⁷³; si c'est la charité dont il veut faire l'éloge, il met celui-ci dans la bouche du Christ, qui rappelle lui-même les occasions où il a donné des exemples particulièrement éclatants de cette vertu⁷⁴. Ainsi, la Bible est présente dans son oeuvre sous toutes les formes, depuis l'allusion parfois lointaine et subtile⁷⁵ jusqu'à la citation quasi littérale, pour laquelle il n'hésite pas, si c'est nécessaire, à violer le mètre ou le rythme. Ces références à l'Écriture ont trois objets principaux.

Il y a d'abord, évidemment, celles qu'impose le texte du récit qui forme le sujet de l'hymne, lorsque celui-ci est narratif ou dramatique, ce qui est le cas de trente-six pièces⁷⁶. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce sont souvent là les citations les plus éloignées du texte scripturaire. Ainsi, dans l'hymne de la Multiplication des pains, que nous choisissons comme exemple parce que ce miracle est raconté par les quatre évangélistes à la fois, le poète suit la version commune aux synoptiques, mais d'une manière assez indépendante à l'égard de son modèle biblique pour qu'on ne puisse pas déterminer duquel des trois il s'est plus particulièrement inspiré. En pareil cas, du reste, il a pour méthode de combiner dans son récit les détails empruntés ~~aux~~ ~~versions~~ différentes versions; dans l'hymne de la Multiplication des pains, il en prend un aussi à Jean⁷⁷. Cela ne l'empêche pas, naturellement, de supprimer ce qui ne lui semble pas indispensable, ou même d'introduire de légères variantes. Dans l'hymne de l'Hémorroïsse, le temps depuis lequel la miraculée était malade, douze ans, est omis, bien qu'il figure chez les trois synoptiques; et, alors que Marc et Luc s'accordent pour dire que la femme était " toute tremblante " de voir son geste découvert, ~~la Bible raconte~~ le poète lui fait déclarer, au contraire: " Je n'ai plus peur " (str. 16)⁷⁸. Dans l'hymne des Rameaux, voulant ouvrir son récit par une comparaison entre les

enfants qui chantent l'hosanna dans le temple de Jérusalem (Matthieu 21, 15) et les Innocents massacrés par Hérode, il transporte le groupe des enfants sur le chemin de Bethphagé à Jérusalem⁷⁹. Bien entendu, il y a des cas où, dans les versions d'un même récit, certaines divergences sont impossibles à concilier. Pour raconter le Reniement de saint Pierre, Romanos choisit de s'en tenir à la relation de Matthieu, ce dont il avertit loyalement l'auditeur au début de son hymne⁸⁰. Dans le 1er hymne de la Résurrection, il a tenté de réunir les quatre récits évangéliques en une synthèse dont nous n'avons trouvé le modèle nulle part; qu'elle soit originale ou non, elle vaut mieux en tout cas que les tentatives d'Hésychius de Jérusalem et de Sévère, dont Romanos a peut-être eu connaissance⁸¹. On entre là dans le domaine de l'exégèse, où, jusqu'à preuve du contraire, le mélode semble avoir fait preuve d'une certaine originalité.

Romanos utilise encore la Bible de deux autres manières. D'une part, il y puise un abondant répertoire typologique, sur lequel nous allons avoir l'occasion de revenir. D'autre part, des psaumes, des livres sapientaux, des prophètes, des épîtres de Paul, il extrait volontiers des versets ou des expressions qui lui servent, en éclairant, en illustrant, en commentant tel ou tel détail de son récit, tel ou tel propos de ses personnages, à faire apparaître l'unité profonde de la parole inspirée. Les exemples ne manquent pas. Ainsi, les trois enfants, sommés par Nabuchodonosor d'adorer son image, refusent de lui répondre en alléguant un "commandement de l'Ecriture", c'est-à-dire un passage du livre des Proverbes: "Au fou ne réponde pas comme il te parle⁸²". Lorsque la jeune Salomé danse devant les convives d'Hérode, ceux-ci font assaut de compliments hypocrites, mais ne manquent pas de rappeler tout bas le mot de la Sagesse: "Les enfants de l'adultère n'arriveront pas à terme, et la semence d'une couche criminelle sera complètement anéantie.⁸³" Et Jean-Baptiste, pressé par le Christ de le baptiser, reprend à son compte la réponse de Moïse à Yahvé qui l'envoyait devant Pharaon: "Choisis-en un autre pour ce que tu réclames de moi.⁸⁴" Romanos excelle à ce jeu, qui

témoigne de sa parfaite connaissance de l'Ecriture.

En fait, il en est nourri, et les réminiscences du texte inspiré viennent si naturellement sous sa plume que l'éditeur a parfois de la peine à les déceler toutes ⁸⁵. Il suffira, pour donner une idée de leur abondance, d'indiquer que, dans les dix-huit pièces qui ont pour sujet la vie publique du Christ et la Passion, depuis le 1er hymne de l'Epiphanie jusqu'à l'hymne de l'Adoration de la Croix, nous avons compté 232 citations plus ou moins littérales, auxquelles s'ajoutent 169 allusions trop éloignées du texte scripturaire pour qu'on puisse les qualifier de citations. Dans 31 cas seulement sur ces 232, on trouve une formule d'introduction par laquelle le poète annonce qu'il cite l'Ecriture; dans l'ensemble de son oeuvre, il le fait une centaine de fois. Une fois sur deux environ, il se contente d'une formule générale comme ὡς γέγραπται, qu'il emploie très souvent, ὡς λέγει ἡ γραφή, ὡς διδάσκει τὸ βιβλίον, ὡς ἔφη ἡμῖν τὸ σύγγραμμα, ou bien, quand il s'agit d'une parole mise par l'évangéliste dans la bouche du Christ: ὁ κύριος... ἔφησε, ὃν τρόπον Ἰησοῦς... ἔφησε, ὡς Χριστὸς ἡμᾶς διδάσκει · ὁ θεὸς ἡμῶν λέγων, etc. quand il nomme sa source, il le fait avec une précision inconstante: on trouve les noms de Matthieu, de Luc, de Jean, mais aussi " l'Evangile ", sans plus; de même, " l'apôtre ", qui est Paul ou Jacques; " le prophète ", qui est soit Isaïe, soit - une fois - Osée; " le très sage " qui est l'Ecclésiaste; " Moïse " qui désigne le Pentateuque; et naturellement " David " qui est le psalmiste. Comme il est fréquent chez les homélistes, il cite de mémoire, et il lui arrive de se tromper: il confond Daniel, 6, 20, avec Daniel, 3, 90, il attribue aux Proverbes un verset de la Sagesse et à Zacharie un passage d'Amos ⁸⁶. Une strophe curieuse de l'hymne sur Judas, que nous avons signalée plus haut ⁸⁷, fait allusion au prix auquel Joseph fut vendu par ses frères (Genèse, 37, 28): trente pièces, dit le poète, au lieu de vingt qui est le chiffre donné par la Septante. L'accord de Romanos et de Sévérien de Gabala sur ce point signifie-t-il que tous deux lisaient la Septante dans la même recension, ou bien que Romanos a utilisé

soit Sévérilien lui-même, soit une source exploitée aussi par lui, sans vérifier si le chiffre correspondait bien au texte de la Genèse dont il se servait ? Dans CV, ce détail exégétique a disparu, et toute la strophe a été refaite, peut-être par l'auteur lui-même⁸⁸. S'il en est bien ainsi, cela peut tenir à ce que Romanos se sera aperçu de la contradiction. Mais il se peut aussi que l'hymne ait été écrit pour un public syrien dans lequel était en usage un texte de l'Ancien Testament relevant de la même tradition que celui utilisé par Sévérilien. Plus tard, en rééditant son ouvrage à l'intention du public de Constantinople qui connaissait un texte différent sur le détail en question, il a pu modifier sa strophe en conséquence⁸⁹.

Deux points surtout sont à relever dans l'usage que Romanos fait de l'Ecriture. L'un concerne seulement l'Ancien Testament, l'autre seulement le Nouveau. Dans celui-ci, en pasteur consciencieux, le mélode s'est particulièrement intéressé aux difficultés sur lesquelles pouvait achopper la foi des fidèles, et il s'est efforcé de proposer des solutions. Dans celui-là, il a recherché tout ce qui pouvait affermir cette même foi en y faisant apparaître les ombres de la réalité nouvelle. La typologie tient une grande place dans son oeuvre. En cela, il est bien dans la ligne d'Ephrem, qui voyait dans l'Ecriture " une mer de symboles " et qui était très préoccupé d'interpréter l'Ancien Testament en fonction du Nouveau⁹⁰. Lui-même a pris soin de nous avertir que " rien n'est gratuit dans l'Ecriture⁹¹ " et que celle-ci tout entière rend témoignage au Christ⁹². De fait, ~~les références~~ on peut citer des pièces, telles le 3e hymne de la Nativité ou l'hymne du Triomphe de la Croix, dont la partie la plus importante est occupée par l'énumération des principaux types de l'Incarnation et de la Passion. Ce thème se rencontre dans quarante-cinq de ses poèmes, soit un peu moins des trois quarts; et ce qui est surtout intéressant, c'est que Romanos ne suit pas toujours les sentiers battus, et que certains des types qu'il indique ne se retrouvent, à notre connaissance du moins, nulle part ailleurs. S'agit-il d'invention personnelle, ou de témoignages uniques d'une exégèse

typiquement syrienne ? Ce n'est pas à nous d'en décider.

Indiquons ici les principaux types relevés chez Romanos et rangés dans l'ordre des livres de l'Ancien Testament dont ils ont été tirés. Pour ménager l'espace, nous désignons les hymnes par leur numéro d'ordre dans la liste que nous donnons en appendice à la présente étude, suivi du numéro de la strophe.

- Adam, figure du Christ (39, ~~39~~ 3, par exemple). Type banal.
- Eve, figure de Marie (12, 8), vierge quand elle enfanta le Christ, comme Eve était vierge quand elle enfanta le péché.
- Eve tirée du flanc d'Adam (38, 11), figure de la vie jaillissant du flanc du Christ percé par la lance.
- le paradis terrestre avec ses fleuves (52, 6), figures de l'~~eau~~ baptismale qui leur est supérieure, ^{elle} car/seule a pu guérir Adam; et avec l'arbre de vie planté en son milieu comme le Christ fut porté par la Vierge en son sein (11, 7). L'arbre de vie est encore le type de la croix (39, passim).
- les tuniques de peau revêtues par Adam et Eve dans le paradis (11, 14), figures des langes revêtus par le Christ dans la ~~grotte~~ grotte de Bethléem.
- Abel ^{37,4} tué par Caïn, figure du Christ mis à mort par Caïphe (36, 57,4, 34), et aussi des Innocents massacrés à Bethléem (15, 12).
- Enoch, figure du Christ élevé aux cieux (48, 14), presque aussi banale que celle d'Adam.
- l'arche de Noé, figure de la croix qui sauve les hommes de la colère divine (38, 13). Noé sortant de l'arche préfigure la résurrection universelle (2, 10). La colombe avec son rameau d'olivier annonce ~~not~~ ^{év} ^{μυστηρίφ} (2, 17) ~~la~~ la miséricorde de Dieu dans l'Incarnation, mais elle est aussi le type de Marie-Madeleine (40, 14) apportant aux apôtres la nouvelle de la Résurrection. Nous n'avons retrouvé cette figure nulle part ailleurs que chez Romanos.
- Abraham vainqueur des rois de la Pentapole avec ses trois cent dix-huit serviteurs (39, 18) préfigure Constantin vainqueur de l'hérésie avec les trois cent dix-huit évêques du concile de Nicée. C'est encore là un thème bien connu.

- Sara la stérile, qui enfanta après avoir été visitée par Dieu (57, 8), figure de sainte Anne, mère de la Vierge.
- le sacrifice d'Abraham, figure de la Passion et de la Résurrection du Christ: Abraham représente le Père (3, 22); Isaac porte le bois du sacrifice (3, 16), et il a les pieds et les mains liés, bien qu'il ne se débâte pas (3, 18-19); mais comme le Christ, il redescendra vivant de la montagne (36, 19). Le bœlier, retenu au bois par ses cornes, est aussi une figure du Christ en croix (3, 23).
- Esaü et Jacob sont les τύποι τῶν μελλόντων (4, 2): Rébecca est l'Eglise qui amène le peuple chrétien (Jacob) au Père (Isaac). Esaü est le peuple juif: c'est à celui-ci que s'applique en réalité la bénédiction prononcée par Isaac sur son fils aîné, qui le subordonne au cadet (4, 19). Le sel dont fut assaisonné le plat préparé pour Isaac est la figure du Christ, car il préserve le chrétien de la corruption (17, 14)⁹³.
- Joseph, figure du Christ: il est vendu par ses frères, au même prix (33, 19); après quoi ils s'attablent devant un repas préfigurant à la fois l'immolation du Christ et la Cène (5, 7). Jeté dans la citerne, Joseph est la figure de l'eau vive promise à la Samaritaine (5, 1). Plus tard, ses frères le revoient comme ressuscité des morts (5, 37).
- Moïse confié au Nil, figure de l'enfant Jésus se réfugiant en Egypte (15, 15).
- le buisson ardent, figure de la Vierge (12, prooimion; 9, 15), mais aussi, ce qui est moins banal, de la main de Thomas qui toucha la chair du Christ ressuscité et n'en fut pas consumée (46, 2).
- le prodige de l'eau changée en sang (première plaie d'Egypte), préfigurant le miracle de Cana (18, 4).
- le passage de la mer Rouge, symbole de la descente aux Enfers (42, 11), et naturellement du salut par la Passion du Christ et par le baptême: Moïse (le Christ), avec le bois de son bâton (la croix), a fait sortir Israël (le peuple chrétien) d'Egypte (le culte des idoles) et a ouvert des " plaies "

(les plaies du Christ) dans lesquelles Pharaon (Satan) s'est noyé (38, 5 et 13). Mais la mer Rouge est aussi un symbole de l'Incarnation: comme elle a été asséchée, puis remise en eau, ainsi Marie a enfanté sans cesser d'être vierge; mais cela s'est fait cette fois sans intermédiaire (9, 8-10).

- le cheminement des Hébreux dans le désert, sous la conduite de la colonne de feu, préfigure celui des Mages suivant l'étoile (10, 18). La colonne de feu et ^{de} nuées évoque aussi la colonne de la flagellation (36, 14).
- le bois que Moïse jette dans les eaux de Mara pour les adoucir, figure de la croix (38, 15).
- la manne qui tombe sur le mont Sinaï, figure du Christ qui descend dans le sein de Marie (35, 6). Ce type permet à Romanos d'interpréter d'une manière qui lui est originale l'ὁρος τετυρωμενον du Ps. 67, 16 ⁹⁴.
- l'eau jaillie du rocher dans le désert, figure du Christ (16, 4), ce qui est traditionnel depuis saint Paul, mais aussi de l'eau vive promise à la Samaritaine (19, 9).
- Moïse priant pendant le combat contre Amalec, soutenu d'un côté par Aaron (la foi) et de l'autre par Hur (l'espérance), figure du combat des martyrs, qui doivent regarder vers Dieu s'il veulent vaincre (64, 11). Origène développe la même allégorie, mais sans parler d'Aaron et d'Hur.
- le Sinaï est la figure de la loi mosaïque, par opposition au mont des Oliviers qui représente la grâce, car c'est de là que le Christ monta au ciel (48, 17). L'antithèse loi-grâce se retrouve à propos de David et de Jonas.
- l'épisode du veau d'or préfigure le dimanche des Rameaux (32, 5): les Juifs se font fabriquer une ^{et} idole sous prétexte qu'ils ignorent ce qu'est devenu Moïse; de même, les habitants de Jérusalem feignent de ne pas connaître le Christ et demandent qui il est.
- la verge d'Aaron qui fleurit, figure de la Vierge qui enfante le Christ (12, prooimion). C'est là un des types de la Vierge les plus répandus.

- l'arche d'alliance, figure de la Vierge (12, 3); elle contenait une urne d'or pleine de manne, images du corps du Christ et du Verbe divin auquel il est uni. Nous n'a^uons retrouvé ce type nulle part.
- le bouc émissaire, figure du Christ chargé, lui aussi, des péchés du peuple (17, 13).
- les gibets auxquels J^osué pendit les cinq rois vaincus à Gabaon, figures de la croix (38, 2).
- Rahab sauvant sa vie pour avoir accueilli les envoyés de Josué, κατάσκοπος κλήρων, figure de la Pécheresse qui parfume le Christ, ἐπίσκοπος πάντων (21, 7).
- le piquet de bois avec lequel Jaël tua le cananéen Sisara, figure de la croix (38, 8).
- la toison de Gédéon, figure traditionnelle de la Vierge (12, proömion et 12).
- l'énigme de Samson (Juges 14, 14) reçoit une explication fort curieuse et originale, qui en fait une prophétie de la Résurrection (42, 21).
- Anne, mère de Samuel, figure d'Anne, mère de Marie, car Marie sert Dieu dans son temple comme Samuel (57, 6). Elle préfigure aussi la pécheresse qui, comme elle, pleure sa stérilité (21, 8); Emmanuel lui ôtera son opprobre, comme Samuel l'a fait pour sa mère en venant au monde.
- David est évoqué plusieurs fois. Sa victoire sur Goliath est la figure de celle du Christ sur l'Enfer, " Goliath spirituel " (32, 6), et sur Hérode qui n'a pu le faire massacrer (15, 6). Le mariage de Michol et de David préfigure la conversion de la pécheresse, qui, elle aussi, dédaigne les biens terrestres pour suivre celui qu'elle aime dans la pauvreté (21, 11). David, en s'enfuyant de Bethléem (ce qui est inexact⁹⁵) pour échapper à Saül, figure le Christ fuyant Hérode (37, 18); l'opposition entre Saül, " jaloux et persécuteur ", et David, figure de la grâce succédant à la Loi (32, 6). L'eau du puits de Bethléem qui désaltéra David (I Chron., 9, 18), figure du Christ naissant dans la grotte (10, 1).

- le navire de Tharsis qui apportait de l'or à Salomon, figure de la croix (38, 18).
- Elie est nommé plusieurs fois, lui aussi. En ressuscitant le fils de la veuve, il préfigure le Christ ressuscitant Lazare (26, 15). Bien que pauvre et sans moyens, Elie anéantit les ~~troups~~ troupes envoyées contre lui par Achab, annonçant ainsi la Passion victorieuse du Christ (33, 18). Sa fin mystérieuse est une figure de l'Ascension, thème fréquent chez les homélistes (7, 33; 48, 11), et la peau de mouton qu'il laisse à Elisée figure ~~l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte~~ l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte (7, 33). Il est, comme Esaü et Jacob, qualifié de τύπος τῶν μελλόντων.
- les eaux de Jéricho assainies par Elisée, figures de l'eau baptismale (52, 6); le morceau de bois avec lequel le prophète attira à la surface de l'eau la hache tombée dans le Jourdain, figure de la croix qui retire Adam de l'Enfer (38, 3); Elisée mort ressuscitant un mort qui a touché son cadavre, figure du Christ (26, 16).
- l'incendie du Temple et la destruction de l'arche préfigure⁹⁴ la fin de l'Ancien Testament, et aussi, curieusement, l'incendie de Sainte-Sophie (10, 15; 54, 14 et 21).
- la potence où fut pendu Aman, figure de la croix (38, 8).
- le nuage qui soutient Yahvé venant en Egypte (Isaïe 19, 1), figure de la Vierge portant le Christ (48, 11). Cette interprétation n'est connue que par Cyrille d'Alexandrie⁹⁶, qui ne la prend^{pas} à son compte, mais n'en indique pas la source⁹⁷.
- la braise qui toucha les lèvres d'Isaïe pour les purifier, figure du Christ qui donne la lumière aux prédicateurs (61, 6).
- le feu qui épargne les trois enfants dans la fournaise, figure du Saint Esprit apparu sous forme de feu (49, 11); le souffle qui les rafraîchit, figure du Christ (16, 4); l'ange qui les visite (8, 25-26) n'est pas à proprement parler une figure, c'est le Christ lui-même. Dans 10, 13, les Mages, en se disant " arrachés au feu persique " par l'étoile, se comparent peut-être implicitement aux trois enfants sauvés de la fournaise. Une autre application curieuse de cet épisode se trouve dans

l'hymne de l'Incrédulité de Thomas (46, 15): comme il a protégé les trois enfants du feu, le Christ a empêché Thomas d'être consumé en touchant ses plaies.

- Jonas a une triple valeur figurative. Avalé, puis vomé par le monstre marin, il est la figure - traditionnelle et déjà connue de Matthieu et de Luc - du Christ ressuscité (36, 20; 40, 15; 44, 10; 45, 5). Quand il prêche à Ninive, figure du monde, pour la sauver, il figure encore le Christ (36, 20). Enfin, la succession de l'ombre et du soleil sur la coloquinte qui lui sert d'abri annonce celle de la Loi, " ombre des biens à venir " (Héb. 10, 1), et de la grâce (8b, 15).

Cette abondance de types chez Romanos ne marque pas seulement la continuité de l'économie divine; elle marque aussi le caractère progressif de la réalisation du salut dans les cas, assez fréquents, où le poète ne se contente pas de poser le couple type-antitype, mais cherche à préciser les relations de l'un avec l'autre. C'est pour lui l'occasion de souligner la supériorité de l'antitype sur le type. R. J. Schork, dans la brève étude qu'il a consacrée à la typologie de Romanos⁹⁸, a noté cette caractéristique et en donne quelques exemples, qu'il serait aisé de multiplier. Ainsi, le poète montre l'enfant Jésus arrivant en Egypte (15, 15), non pas livré aux flots du Nil comme Moïse, mais environné d'une puissance qui renverse toutes les idoles du pays. Il est supérieur à toutes ses autres figures: au bouc émissaire, qui était chargé seulement des péchés du peuple, alors que lui porte ceux du monde entier (17, 13); à Enoch et à Élie, qui ne montèrent au ciel qu'en apparence (48, 14); à Josué, qui n'était pas comme lui le roi universel (21, 7). De même, la croix est supérieure au bâton de Moïse, car c'est Adam, c'est-à-dire l'humanité entière, qu'elle fait sortir du lieu d'exil; et l'eau baptismale est supérieure aux fleuves du paradis terrestre comme à l'eau du déluge et à la mer Rouge. Même l'église de Sainte-Sophie l'emporte sur le temple de Salomon, qui n'a jamais été rebâti (54, 21). En quelques passages, la relation entre type et antitype apparaît uniquement sous la forme d'une opposition, de

sorte qu'on pourrait parler de " contre-types ". Le cas le plus banal est le couple Babel-Pentecôte, celle-ci rétablissant l'unité humaine que celle-là avait détruite. Mais il y en a de plus originaux. Par exemple, on trouve le même genre de relation entre Ozas, foudroyé pour avoir osé toucher l'arche d'alliance, bien que ce fût dans une bonne intention (II Rois 6, 6-7), et Jean-Baptiste qui, lui, peut porter impunément porter la main sur le Christ pour le baptiser (16, 12); entre le même Jean-Baptiste, qui blâma avec douceur Hérode et sa femme adultère, et Elie, farouche défenseur de la Loi contre Achab et Jézabel (59, 5); entre Josué qui répandit des flots de sang dans la Terre Promise, et son homonyme Jésus, conquérant pacifique qui apporte la vie (43, 8). Parfois encore, le contre-type consiste en une inversion du sens de l'action: le Verbe, qui a volé une côte d'Adam pour créer la femme, se laisse voler par une autre femme, l'hémorroïsse, la vertu mystérieuse qui la guérit (23, 12). Dans les hymnes de la Passion, le thème des impropères qui reparait plusieurs fois (32, 14; 36, 14 et 22; 37, 10; 43, 7) relève du même genre.

Parallèlement à la recherche des signes et des types dans les hymnes du Nouveau Testament, Romanos se plaît à enrichir la vie des saints de réminiscences bibliques en relevant tout ce qui peut les rapprocher des grands exemples de l'Ecriture. Ainsi, le soldat qui remplaça le quarantième martyr défaillant à Sébaste est comparé à l'apôtre Matthias élu à la place de Judas (64, 17); saint Démétrios ~~percuté~~ tué à coups de lance se compare lui-même au Christ percé d'une lance sur la croix (61, 16); saint Pantéléimon est un vase d'élection comme Enoch, Abraham, Moïse, Josué, David, Jonas et saint Paul à la fois, et Dieu lui envoie pour le catéchiser le vieil Hermolaos, comme il a envoyé jadis le diacre Philippe à l'eunuque éthiopien et l'apôtre Pierre au centurion Corneille (65, 6-7); quand il détruit les idoles d'un temple, il se montre l'émule du roi Josias (ibid., 18). Bien entendu, ce procédé n' ~~est~~ ^{est un mélode} pas particulier; on le retrouve abondamment dans les kontakia du pseudo-Romanos, et naturellement dans les encômia.

Dans les hymnes sur le Nouveau Testament, une large place est faite à l'exégèse spirituelle du type allégorique, par exemple dans l'hymne de l'Enfant prodigue où le poète s'intéresse surtout au banquet offert par le père à son fils repentant, symbole du repas eucharistique; dans celui de la Samaritaine, dont l'héroïne est présentée comme le symbole de l'Eglise venue du paganisme où elle était soumise à cinq époux, l'impiété, l'immoralité, l'impudicité, la cruauté et le meurtre d'enfants; dans l'hymne des Dix drachmes, où l'on voit la femme (la Sagesse du Père, c'est-à-dire le Verbe) dans sa chambre balayée (la Vierge), chercher avec sa lampe (la chair du Christ) ~~enflammée~~ emplie d'huile et allumée (la divinité du Christ) la drachme perdue (la race humaine) et la réunir aux neuf autres (les neuf chœurs des anges)⁹⁹; dans l'hymne des Noces de Cana, où le vin est à la fois le symbole de l'eucharistie et celui de l'orthodoxie; dans celui de la Multipliation des pains, dont le symbolisme eucharistique est déjà suggéré par le récit évangélique; dans les deux hymnes des Dix vierges, dont l'interprétation eschatologique a la même origine.

Cependant, l'exégèse littérale a, chez Romanos, au moins autant d'importance que l'exégèse spirituelle; sur ce point comme sur d'autres, il est indubitablement dépendant de l'^{ancienne} école d'Antioche. Il y fait appel dans deux genres de cas. D'abord quand ~~une~~ survient dans le texte inspiré qu'il commente une contradiction ou une obscurité qui pourrait faire mettre en doute sa véracité. Lorsque le poète a une objection de ce genre à présenter, il s'arrange habilement pour que la trame du récit ou du dialogue n'en soit pas brutalement interrompue, ce qu'il ne fait pas pour ses exposés dogmatiques. Voulant expliquer à son auditoire comment la mère du Christ pouvait savoir à Cana que son fils était capable de faire des miracles, il ~~met~~ pose la question directement à la Vierge (18, 6). Il fait de même avec le Christ pour savoir pourquoi celui-ci a eu recours à un ange pour soulever la pierre du tombeau (45, 17). L'une et l'autre répondent au discours direct. De même, pour expliquer la présence de Joseph

à la crèche, présence qui pourrait jeter le doute sur la virginité de Marie, il met la question dans la bouche des Mages (10, 10); et dans l'hymne de l'Ascension, ce sont les apôtres eux-mêmes qui se disent entre eux pourquoi l'Ascension du Christ est une preuve de sa divinité et n'a rien de commun avec ce qui était arrivé à Enoch et à Elie (48, 15).¹⁰⁰

Une autre série de développements exégétiques se rencontre avec trop d'abondance pour qu'on puisse les citer tous, et parfois avec assez d'ampleur pour occuper plusieurs strophes de suite, ou même la majeure partie d'une hymne. Il s'agit, soit de passages de l'Ancien Testament, surtout des psaumes ou de prophètes, dont le poète fait apparaître la dimension nouvelle que leur donne la révélation chrétienne, soit de quelque extrait du Nouveau Testament dont il montre la valeur toujours actuelle en l'appliquant à lui-même ou à son auditoire, soit encore d'un détail en apparence secondaire de tel ou tel récit évangélique, dont il dégage le sens profond par l'importance qu'il lui donne dans son commentaire. La plupart du temps, nous n'avons pas pu trouver la source dont Romanos a pu se servir pour de semblables explications, et c'est là surtout ce qui nous fait croire que, sur un texte biblique qu'il avait visiblement fort pratiqué, ~~il~~ il n'était pas incapable de réflexion personnelle. Quelques exemples nous suffiront.

Pour l'Ancien Testament, nous avons déjà cité la curieuse exégèse de l'ὄρος τρυφωμένον du Ps. 67, 16, appliqué à la formation du corps du Christ dans le sein de Marie (35, 6). Plus originale encore - mais de moins grande portée - est l'application à saint Démétrios enfermé dans un bain du Ps. 38, 4: ἐθερμάνθη ἡ καρδία μου ἐντός μου, ~~καὶ~~ - καὶ ἐν τῇ μελέτῃ μου ἐκκαυθήσεται πῦρ: " mon coeur s'est embrasé au dedans de moi, et dans ma réflexion un feu s'allumera " (61, 13); ou encore celle du κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου du Ps. 44, 10 à la main de Thomas qui, " au contact du Christ, devint comme la plume d'un scribe rapide à écrire, écrivant pour apprendre aux fidèles d'où jaillit la foi " (46, 3). Le 2e hymne de l'Epiphanie est riche en explications de ce genre:

on y lit, par exemple, que l'οὐρανὸς ~~ἐκ~~ οὐρανοῦ du Ps. 67, 34 est le Christ né de la Vierge, et que le mot du prophète: ὅψονταί σε λαοὶ καὶ ὠδινήσουσιν (Habacuc 3, 10¹⁰¹) signifie que grâce à l'Incarnation le peuple chrétien a enfanté l'Esprit du salut (17, 9 et 11). D'autres passages mettent en évidence, non seulement la subtilité de l'exégète, mais la haute valeur du prédicateur. On n'en citera qu'un ici; ce sont les strophes 3-4 de l'hymne 54 (Tremblement de terre et incendie), où le mélode interprète les paroles de Yahvé irrité à Moïse: " Maintenant laisse-moi, que ma colère s'embrace contre eux et que je les consume " ¹⁰², comme un trait de délicatesse à l'égard du prophète: Dieu feint de vouloir exterminer les Hébreux et d'en être empêché par les supplications de Moïse afin de pouvoir lui attribuer le mérite de sa propre miséricorde.

Les interprétations accommodatives, à propos de l'Ancien comme du Nouveau Testament, ne manquent pas dans les hymnes. Ainsi, dans la Prière de pénitence, le poète s'applique à lui-même successivement, outre la parabole de l'enfant prodigue et l'épisode de Pierre marchant sur les eaux, la parabole de Matthieu 24, 43 sur le père de famille qui doit veiller de peur des voleurs, le verset 18 du Ps. 144 - ἐγγὺς κύριος πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν -, et un mot de saint Paul recommandant de persévérer dans la prière ¹⁰³ (55, 6, 8 et 14). En pareils cas, sans doute, il ne fait pas preuve d'une très grande originalité; même son interprétation de Matthieu 24, 43 est traditionnelle depuis Origène. En revanche, ce qui est très caractéristique de son art, c'est la manière dont il introduit un thème important, parfois le thème principal de son hymne, en le greffant sur un détail du texte scripturaire auquel son auteur n'avait visiblement pas donné la même importance. Là encore, on n'a que l'embarras du choix entre les exemples de ce procédé. On se contentera de citer, comme particulièrement typiques, d'abord l'hymne 60 (le Boiteux guéri par S. Pierre), où Romanos interprète dans un sens spirituel trois paroles de Pierre à l'infirme de la Belle-Porte: " Regarde-moi ", " Je n'ai ni or ni argent ", et " Ce que j'ai, je te le donne "

(60, 11-12, 13 et 18); puis l'hymne des Noces de Cana, où la réponse du Christ à sa mère: " Mon heure n'est pas encore venue ", sert de prétexte à un long discours de Jésus lui-même sur l'économie de la création et de la rédemption (18, 10-16). Parmi les développements de moindre ampleur, on peut mentionner 34, 16, où la protestation de Pierre: " Je ne connais pas l'homme " est exceptionnellement l'occasion d'une brève catéchèse théologique; 40, 21 (Résurrection I), où l'attitude assise de l'ange au tombeau est donnée très curieusement comme une preuve de la résurrection du Christ; 42, 2 (Résurrection III) où le poète, dans la même intention apologetique, fait un contresens volontaire sur Luc 1, 71; 37, 23 (Puissances infernales), où un détail du récit de la Passion donné par Jean, 19, 33: " Ils ne lui brisèrent pas les jambes ", sert à affirmer symboliquement le caractère volontaire des souffrances du Christ et de la descente aux Enfers.

Ces indications trop brèves suffiront, nous l'espérons du moins, à montrer que bien peu de chose dans l'enseignement de Romanos échappe au cadre de la Bible. Pour être complet, on doit cependant indiquer que le mélode a puisé aussi, au moins indirectement, dans la tradition des apocryphes. C'est à celle-ci qu'il doit en particulier le thème, si important chez lui, de la descente aux Enfers. Elle est présente aussi, naturellement, dans l'hymne sur la Nativité de la Vierge; et un épisode bien connu des Evangelies de l'Enfance, la chute des idoles de l'Egypte provoquée par l'entrée de l'enfant Jésus dans ce pays, est évoqué à la fois dans l'hymne des Saints Innocents (str. 17) et dans celui des Rameaux (str. 3). C'est à peu près tout ce que nous pouvons citer.

Le lien que nous avons essayé de montrer entre l'exégèse et la prédication n'est évidemment pas spécial à Romanos; dès l'origine, l'homélie chrétienne se présente de préférence sous la forme d'un commentaire de l'Ecriture. Sans doute le mélode dépasse-t-il le commentaire en allant jusqu'à un essai de résurrection des épisodes qui marquent les instants essentiels de l'histoire du salut; mais cela encore lui est commun avec l'homélie dramatique.

Ce qui fait du docteur un poète, c'est ce qui sépare l'imagerie de l'icône: une puissance de symbolisation qui rend possible l'intuition du monde invisible à travers le visible. Or l'icône peut, jusqu'à un certain point, constituer une transcription de l'exposé théologique. Dans quelle mesure Romanos a-t-il réussi une transcription de ce genre ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

3. LA " THEOLOGIE " CHEZ ROMANOS.

On conviendra d'adopter, pour passer en revue l'enseignement de Romanos, la distinction classique entre ce qui concerne la " théologie ", c'est-à-dire le mystère de Dieu considéré dans son essence et son action en général, et ce qui a trait à l' " économie ", à la manière dont Dieu opère dans le temps la rédemption et le salut de sa créature. Il est facile de constater que Romanos s'est beaucoup plus intéressé à l' " économie " qu'à la théologie. Il n'a aucune des prédispositions naturelles qui font le théologien: le goût de la spéculation et de l'abstraction, le sens des nuances, la rigueur dans l'exposé, l'art de se servir des textes sacrés de manière à leur faire dire bien plus qu'il ne disent, et à l'occasion le contraire. Les excursus qu'il se permet pour ~~exposer~~ traiter de questions trinitaires ou christologiques sous forme d'exposés dogmatiques sont peu nombreux dans son oeuvre et peu étendus; le plus long occupe le début du 4^e hymne de la Résurrection, et n'excède pas quatre strophes. De tels passages ne révèlent d'ailleurs en lui qu'un vulgarisateur de second ordre: ils ne font pas corps avec l'ensemble, et donnent d'autant plus l'impression de hors-d'oeuvre que le mélode ne se fie pas à ses propres ressources et suit du mieux qu'il peut une autorité officiellement reconnue. Dans l'hymne que nous venons de citer, il se pourrait même qu'il ait sacrifié la régularité du rythme à la précision des termes, afin de mieux ~~se conformer à la prose~~ calquer ses vers sur la prose impériale qu'il s'est imposée, ou qu'on lui a imposée, pour modèle.¹⁰⁵

C'est assez dire qu'il serait naïf de chercher quoi que ce soit d'original dans la théologie de Romanos; le contraire serait du reste étonnant, car le kontakion n'a pas été fait pour cela. Il est néanmoins indispensable d'indiquer les deux aspects de son enseignement auxquels les préoccupations propres à son temps donnent le plus d'importance: la doctrine trinitaire et la doctrine christologique.

Romanos évoque souvent la Trinité et use volontiers de formu-

les trinitaires: on en dénombre treize dans les hymnes qui nous sont parvenus, dont deux seulement (14, 16; 28, 11) ont la forme d'une doxologie. Dans l'hymne du Lépreux (str. 17), une telle formule atteint l'ampleur d'une petite leçon dogmatique qui remplit toute la strophe: " ... Nous vénérons tous avec foi la divinité véritable, unique, mais en trois personnes consubstantielles, coéternelles, afin d'éviter l'erreur des sans-Dieu: d'une part les trois hypostases, contre les Hébreux; de l'autre l'essence une, pour fuir la peste du polythéisme. D'une seule essence sont le Père, le Fils et l'Esprit¹⁰⁶; (venant) d'eux, s'est incarné volontairement dans la Vierge un de la Trinité, l'ami des hommes, le Sauveur, seul sans péché.¹⁰⁷ " On remarquera le caractère polémique de cet exposé, qui en cela porte bien la marque de Romanos. Il n'est pas impossible que l'allusion à " la peste du polythéisme " vise les théories de Jean Askounagès et de Jean Philoponos, ce qui daterait l'hymne du milieu du siècle.¹⁰⁸ Mais ce qui retient surtout l'attention, c'est l'emploi de la fameuse formule de Proclus: εἰς τῆς τριᾶδος, qui, on le sait, avait été reprise par les moines scythes et, malgré l'opposition des Acémètes et les hésitations de Rome, adoptée par Justinien en 533. C'est peut-être vers cette date et pour aider à populariser la formule que cette strophe a été écrite.¹⁰⁹

Dans l'hymne sur la Mission des apôtres, la formule trinitaire est empruntée au ~~des premiers chrétiens dans le~~ texte évangélique (47, 10 et 24). Dans le 1er hymne de l'Epiphanie, elle est appelée par le sujet, puisque, dans la tradition orientale, la fête a pour objet de commémorer la première manifestation de la Trinité (16, 18). Dans les autres cas, les plus intéressants, elle est là pour affirmer et illustrer l'unité d'action ad extra des trois personnes, idée à laquelle Romanos tient beaucoup et qu'on voit revenir dans plus de la moitié des hymnes. Cette préoccupation est bien révélatrice du caractère dynamique de son enseignement, qui ordonne constamment la théologie à l'économie. Ainsi, quand le Christ s'adresse au Père en lui disant: " Je suis ton fils, car au commencement j'ai créé le monde tout entier avec toi et avec l'Esprit ", c'est

qu'il s'apprête à opérer la multiplication des pains (24, 19); s'il chasse les vendeurs du Temple en déclarant: " Il ne doit plus rien rester ici, car nous nous en allons, mon Père et moi avec l'Esprit ", c'est pour annoncer l'inhabitation de la Trinité dans l'âme des justes (32, 15); à Marie qui lui demande pourquoi il ne peut sauver Adam sans subir la Passion, il révèle que la Rédemption est la démarche unique des trois personnes: " C'était dès l'origine mon décret et celui de mon Père, et mon Esprit n'a pas refusé que je me fasse homme... " (35, 14). Dans l'hymne de l'Enfant prodigue, le trisagion chanté par les anges pendant le banquet est rédigé en fonction de l'oeuvre rédemptrice commune au Père qui l'a voulue, au Fils qui l'a opérée, à l'Esprit qu'elle a fait descendre sur les hommes (28, 11). C'est précisément à propos de la descente de l'Esprit-Saint qu'on trouve la plus curieuse de ces formules, où Romanos fait ainsi parler le Christ: " O Paraclet qui n'es déterminé que par toi-même (αὐτεξούσιος), descends, non sur ordre, mais selon ta volonté (ὡς θέλεις), car c'est toi désormais qu'attendent les disciples que j'ai rassemblés pour les conduire à toi et au Père, et que j'ai instruits en disant: ' Faites des disciples des nations en prêchant le Père, en vénérant le Fils, en chantant l'Esprit très saint ' " (49, 6). Dans cette injonction qui n'en est pas une, où l'anthropomorphisme inévitable du récit s'adapte avec une certaine gaucherie aux exigences de la catéchèse, on sent combien il a été parfois difficile au mélode d'harmoniser la vision poétique de l'univers avec l'exposé de la foi orthodoxe.

Nous venons de constater que Romanos se soucie beaucoup plus, en ce qui concerne la Trinité, de l'unité d'action ad extra que des appropriations. Cela tient à ce que, la plupart du temps, la Trinité n'est évoquée chez lui qu'à propos du Christ, et souvent dans un discours attribué à celui-ci; il est donc forcé que le ^(Christ) ~~l'évén~~ apparaisse comme le centre. Cela encore est une conséquence de son étroit contact avec la Bible. Jamais il ne perd une occasion de rappeler que le Christ est le créateur du ciel, de la terre et des eaux (64, 1), de l'univers entier (15, 16; 18, 4 et 11;

20, 7 et 16; 21, 4; 24, 7 et 19; 28, 22; 33, 10; 34, 4; 36, 6; 43, 14; 45, 18; 50, 3; 52, 4), de tous les hommes (20, 8; 21, 16; 23, 14; 34, 4) et en particulier de la Vierge (15, 8), de sorte qu'il est légitime de dire que " le Père de la Vierge est devenu son Fils " (10, 2; 12, 7). C'est lui qui conserve et dirige la création dont il est l'auteur (18, 11; 24, 13; 32, 7; 36, 3; 41, 1; 47, 13; 48, 11; 49, 1). C'est lui qui est le sujet de toutes les théophanies de l'Ancien Testament: Adam l'a vu au paradis terrestre (17, 3; 26, 17), Abraham sous le chêne de Mambré (17, 7); il a fait reculer les eaux de la mer Rouge et celles du Jourdain (45, 18); il a parlé à Moïse et à Aaron dans une colonne de nuées (36, 14); il a guidé (10, 17), nourri (45, 18) et abreuvé (24, 17) les Hébreux dans le désert, il leur a donné la Loi (43, 9); c'est lui qui a enlevé Elie sur un char de feu (32, 2) après lui avoir annoncé sa propre incarnation (7, 31-33); c'est lui qui s'est laissé contempler par les prophètes (10, 20), par Isaïe (17, 7) et par Ezéchiel (17, 15); il est à la fois l' " ancien des jours " dans la vision de Daniel (17, 15) et l'ange qui rafraîchit la fournaise de Babylone (8, 26-29). Romanos a tellement l'habitude de rapporter au Verbe tous les actes historiques de Dieu qu'il lui arrive de s'embrouiller un peu entre le Père et le Fils. Dans l'hymne de l'Enfant prodigue, le Père est représenté, bien entendu, par celui qui donne un banquet en l'honneur de son fils perdu et retrouvé, et le veau gras symbolise le Christ. Cependant le poète qualifie le Père de " sauveur de tous " (str. 4), ce qui ne convient qu'au Fils, et la prière finale s'adresse au second auquel il attribue le rôle du premier: " Fils et Verbe de Dieu..., comme tu as épargné le fils prodigue... " (str. 22). Il est sûr que, dans le kontakion, bien des imprécisions étaient possibles qui ne l'étaient pas dans l'homélie.

Sur les termes que Romanos emploie pour définir les rapports réciproques des trois personnes, il n'y a pas grand chose à dire, si ce n'est que ὁμόχρονος (40, 11) est fort rare chez les Pères. Dans la Trinité, qui est qualifiée plusieurs fois d'ἀμέριστος, le

Père et le Fils, auxquels l'Esprit n'est joint que rarement, sont ὁμότιμοι (40, 11), συνάναρχοι (14, 7; 20, 17), σύνθερονοι (40, 11; 44, 11; 56, 12), ὁμοούσιοι surtout (14, 7; 20, 17; 43, 1, 2, 14; 49, 16). Mais l'égalité du Père et du Fils n'est pas seulement marquée par des épithètes; elle ressort souvent du drame lui-même, au moins dans les hymnes sur le Nouveau Testament, où Romanos prend soin de souligner la souveraine liberté avec laquelle le Christ accomplit ses miracles et commande aux démons. On ne saurait trouver de meilleur exemple que l'hymne de la Multipliation des pains, dans lequel le poète, partant d'un simple mot du récit évangélique: εὐλόγησεν, représente le Christ s'adressant au Père, non pour obtenir de lui le miracle, mais seulement pour affirmer qu'il agit en commun avec lui (str. 19)¹¹⁰; en quoi ^{Romanos} se montre, en somme, plus jaloux de l'αὐτεξουσία du Christ que les évangélistes eux-mêmes, puisqu'à l'occasion du miracle de la résurrection de Lazare Jean fait dire à Jésus: " Père, je te remercie de m'avoir exaucé."¹¹¹ "

De la christologie de Romanos, nous ne pouvons rien dire non plus qui soit de nature à bouleverser ce qu'on sait de l'histoire du dogme au VI^e siècle. P. Maas a montré depuis longtemps¹¹² qu'elle suivait étroitement celle de Justinien, dont elle épouse les prudences comme les sévérités. La forme polémique qu'il lui donne volontiers est bien loin de lui être particulière, du moins est-elle en accord avec son tempérament combatif et peu tolérant. Au reste, il nomme rarement ceux qu'il attaque, du moins quand il s'agit de chrétiens, car il s'en prend souvent aux Juifs, aux païens, et une fois - dans l'hymne à S. Démétrios - aux Manichéens. De tous les mal-pensants qui se réclament de la foi chrétienne, il ne désigne nommément que les ariens (20, 16; 43, 14), auxquels il reproche de faire du Fils un κτίσμα et de lui dénier la θεσποτεία et l'αὐθεντία. D'autre part, Pitra a remarqué qu'une strophe du 2^e hymne de l'Epiphanie (17, 9), dirigée contre les tenants de l'οὐράνιον ὁῶμα, livrait par un double jeu de mots le nom des phantasiastes et celui des docètes¹¹³. Partout ailleurs, les hérétiques sont désignés seulement par la doctrine que le poète leur prête.

La polémique de Romanos a deux sujets principaux. D'une part, il s'en prend à ceux qui font du Christ un homme (14, 12), homme parfait, sans doute, τέλειος ἄνθρωπος (14, 4), mais homme sans plus, ἄνθρωπος ψιλός (36, 19), ἀνὴρ ψιλός (26, 7) ou βροτὸς ψιλός (43, 13); de l'autre, il combat la doctrine qui attribue au corps du Christ une origine céleste, en fait un οὐράνιον σῶμα (14, 12; 17, 9), une ἐπουράνιος σὰρξ (43, 16), voire une simple φαντασία qui ne correspond à aucune réalité matérielle (14, 9). L'expression: ἄνθρωπος ψιλός revient plusieurs fois, comme l'a observé P. Maas¹¹⁴, dans les écrits de Justinien, qui l'impute à Origène, à Théodore de Mopsueste et à Nestorius¹¹⁵. Que Romanos, en la reprenant à son compte, ait visé le nestorianisme, on ne saurait en douter, car on lit dans le 4e hymne de la Résurrection (str. 13): " Certains voudraient partager l'essence divine et appeler βροτὸς ψιλός celui qui, ayant pris chair pour nous, a été vu dans le monde ". Quant aux " docètes " et " phantasiastes ", tenants de l'οὐράνιον σῶμα, ils pourraient être les apollinaristes; certains d'entre eux, au dire d'Epiphane¹¹⁶, soutenaient que le corps du Christ était d'origine céleste, et on sait que Grégoire de Nysse faisait remonter, à tort, cette opinion à Apollinaire lui-même¹¹⁷. Mais, au temps de Romanos, l'apollinarisme était bien sorti de l'actualité, et c'est sûrement aux monophysites eutychiens que le mélode fait allusion: l'οὐράνιον σῶμα leur était attribué, et Justinien lui-même qualifie Eutychès de " phantasiaste " ¹¹⁸.

Nous voyons donc Romanos se tenir à égale distance du nestorianisme et de l'eutychianisme, dont il ne manque pas, comme il est courant à son époque, de simplifier à l'extrême et d'outrer les positions. A l'intérieur de cette double frontière, est-il possible de se faire une idée ^{plus} précise de sa christologie ? Il est nécessaire d'interroger pour cela, non seulement les hymnes 14 (Hypapantè), 17 (Epiphanie II) et 43 (Résurrection IV), où l'exposé affecte une forme plus nettement dogmatique et polémique, mais tous ceux où le Christ est représenté parlant et agissant, dans l'espoir d'obtenir un tableau dans lequel la distribu-

tion de la lumière et des ombres fera mieux saisir la tonalité de l'ensemble.

Car il ne peut s'agir que de nuances. Que Romanos, fidèle porte-parole de l'empereur théologien, prédicateur en vogue et canonisé de bonne heure par l'Eglise, se soit toujours - ou tout au moins sous les règnes de Justin et de Justinien - conformé à l'orthodoxie chalcédonienne, il n'y a pas de doute sur ce point. La seconde personne de la Trinité est définie par lui, toujours dans le 4e homme de la Résurrection, d'une manière irréprochable comme le Verbe " engendré éternellement par le Père intemporel dont il est le Fils intemporel ", et qui " demeure pour les siècles ce qu'il était avant tous les siècles " (43, 13), précision qui évoque la théologie cappadocienne et sa méfiance envers tout ce qui pourrait être suspect de modalisme. La coéternité du Père et du Fils s'exprime en des métaphores dont les origines sont diverses, mais qui ont été adoptées par la tradition catholique depuis longtemps, et parfois depuis le Nouveau Testament: τὸ τῆς δόξης ἀπαύγασμα, qui remonte à l'Épître aux Hébreux et qu'on retrouve chez Origène et Cyrille de Jérusalem; χαρακτήρ ὁ παντέλειος τῆς... πατρικῆς ὑποστάσεως, qui a la même origine; ἡ σφραγὶς τῆς θεότητος ἡ ἀπαράλλακτος, comparaison qui remonte à Grégoire de Nazianze¹¹⁹. L'incarnation du Verbe s'est opérée ἀτρέπτως (14, 2; 43, 18; 65, 12) et ἀσυγχύτως (43, 1), adverbess popularisés par Cyrille d'Alexandrie et par le symbole de Chalcédoine; le Christ est donc " Dieu en vérité et homme autrement qu'en apparence (οὐ φαντασίᾳ) " (43, 1). Sans cesser d'être consubstantiel au Père, il est devenu " semblable en tout " à la créature humaine, hormis le péché (14, 4); l'homme est une " race parente de (sa) chair " (22, 14), car il en a fait siennes les infirmités (47, 23). Sa double consubstantialité est affirmée de la façon la plus explicite: μεμνήκας ὁμοούσιος - τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν (43, 1). L'incarnation est volontaire, elle est le résultat d'un acte d'amour, de φιλανθρωπία, librement décrété par la Trinité tout entière, en une démarche que l'on ne saurait diviser: c'est peut-être là le point sur lequel Romanos insiste le plus.

Le résultat de l'Incarnation n'est pas un être " partagé en deux ", σχιζόμενος εἰς δύο (36, 19); c'est un Christ unique (14, 8; 36, 19; 43, 1 et 13). Pour exprimer cette unicité, ce qu'il fait très souvent, le poète ne connaît pas de meilleur procédé que d'opposer en des couples de termes antithétiques les attributs divins du Christ et ses attributs humains correspondants. C'est surtout son double rapport avec l'espace qui est ainsi évoqué: le Christ est χωρητὸς καὶ ἀχώρητος (14, 8). Cet ἀχώρητος, que même le ciel ne contient pas (48, 7) est contenu dans le sein de Marie (9, 2), dans les bras du vieux Siméon (14, 1-2), plus tard dans la cour de Caïphe (36, 3). Aussi sa présence dans les cieux, au sein du Père, et sa présence ici-bas sont-elles constamment simultanées: lors des Rameaux, par exemple, il est à la fois sur son trône céleste et sur l'ânon qui le mène à Jérusalem (32, prooimion). Il s'est incarné sans se séparer du Père (22, 14; 50, 2), ~~en partant~~ et quand il retourne aux cieux, on peut dire de sa divinité à la fois qu'elle s'élève, puisqu'elle est inséparable de son humanité, et qu'elle ne s'élève pas, puisqu'elle est déjà partout (48, 9): elle est mobile et immobile. Sur la terre, il jouit évidemment de la même ubiquité: il a guidé les Mages dans le désert tout en restant dans les bras de Marie (10, 9). La même dualité préside à ses rapports avec l'homme: il est invisible aux anges eux-mêmes, mais la Vierge (11, 13) et tous les hommes (43, 3) ont pu le voir. Intangible par sa divinité, il se laisse toucher par Thomas (46, 13) et par l'hémorroïsse (23, 15). A l'égard de la souffrance et de la mort, il en est de même: il est vaincu et invincible (37, 17) ~~par sa mort~~; " dans l'ordre visible, il subit la force, mais dans l'ordre invisible il n'est accessible à personne " (34, 16), il est impassible et il a souffert (36, 19), il est immortel et il meurt (34, 16; 43, 4; 47, 23). Romanos est si attentif à préserver l'unité de personne, à ne pas séparer la divinité du Christ de sa chair, même après la mort, qu'il va jusqu'à dire que, comme Jonas dans le monstre marin, Jésus " veillait dans le cercueil " (45, 5), ce qui est une façon fort maladroite de s'exprimer.

Il n'y a rien dans tout cela - le dernier détail excepté - qui ne soit strictement conforme à la doctrine chalcédonienne; mais il n'y a rien non plus qui aurait pu heurter un monophysite de l'école sévérienne. On peut donc se demander si P. Maas, étudiant les passages polémiques des hymnes de Romanos, n'a pas quelque peu exagéré, sinon son orthodoxie, du moins sa répugnance envers le monophysisme¹²⁰. D'après lui, si le mélode, qui se montre volontiers agressif dans les questions théologiques, ne désigne pas nommément les ἀκέφαλοι et ne les combat qu'indirectement en glorifiant les deux natures du Christ dans d' " innombrables " passages, c'est uniquement par égard pour Théodora. Nous avons adopté ce point de vue dans notre édition, peut-être un peu hâtivement et sans l'avoir suffisamment vérifié¹²¹. Si Maas veut dire que Romanos n'a pas cherché à diminuer l'humanité du Christ et a affirmé fortement, contre les eutychiens, sa double consubstantialité, il a raison; mais Sévère aussi admettait la double consubstantialité. Et ce qui se remarque le plus peut-être dans la christologie du mélode et dans les passages qui en traitent, c'est la discrétion avec laquelle est employé le mot φύσις. On trouve, dans la bouche du Christ s'adressant à l'hémorroïssie, l'expression: θεία φύσις, et la Pécherese qui s'apprête à implorer son pardon évoque sa φύσις ἀνείδεος, ce qui revient au même (23, 15; 21, 11). Dans l'hymne de l'Hypapantè, décidément si important au point de vue christologique, le Christ est dit fils de Dieu κατὰ φύσιν (il s'agit donc de sa nature divine), et fils de la Vierge παρὰ φύσιν, expression qui désigne évidemment la conception virginale, et οὐ φύσις signifie " ordre de la création " et non plus " nature d'un être ". De la nature humaine du Christ, il n'est question qu'en deux occasions. D'abord dans l'hymne des Ruissances infernales, où Satan dit à la Mort:

17) ἀήττητος Χριστὸς - ἐν φύσει νικωμένη. S'agit-il de la nature humaine du Christ ? Cela nous semble bien douteux. Ce qui est invincible ~~en~~ en lui, en effet, c'est la nature divine; et Romanos n'a pas pu vouloir dire que sa nature divine était dans sa nature humaine. Nous pensons que φύσις a ici le sens de: " es-

pèce animale ", et que le ~~mot~~ ~~est~~ vers ^{signifie} ~~le~~ " Le Christ, bien que faisant partie d'une race constamment vaincue par moi, la Mort, est invincible. " Il ne faut pas oublier - c'est un thème important chez Romanos - que, jusqu'à la nuit de Pâques, les maîtres de l'Enfer ignorent la nature divine de leur adversaire; ils ne sauraient donc lui opposer sa nature humaine. L'autre passage où il est question de celle-ci sert de conclusion à l'exposé christologique qui ouvre le 4e hymne de la Résurrection: οὐτε γὰρ διαίρεται - ἡ τῶν φύσεων ἐνότης (43, 4). Mais le texte, où manque le lien avec le refrain, est fort suspect. P. Maas le rejette, et il nous paraît certain que le κῶλον: ἡ τῶν φύσεων ἐνότης est une addition maladroite destinée à combler une lacune. Nous nous en expliquons dans notre édition⁴²².

Notre impression que Romanos a évité systématiquement de parler de la nature humaine du Christ est renforcée par la manière dont il présente, dans ses récits, l'union de l'humanité et de la divinité: il le fait invariablement en mettant l'accent sur la seconde, en lui donnant le pas sur la première. Il y parvient surtout par deux procédés, dont on relève l'un ou l'autre dans presque tous les hymnes tirés du Nouveau Testament.

Le premier consiste à représenter la divinité du Christ comme explicitement reconnue par tous ceux qui l'approchent, du moins tous ceux qui ne sont pas ses ennemis: la Vierge, Jean-Baptiste, les apôtres, les pécheresses qu'il convertit, les malades qu'il guérit. Même Satan et ses suppôts, les membres du Sanhédrin, parlent de lui dans l'hymne des Puissances infernales (38,9) comme de celui qui " est présent partout et remplit tout "; mais il s'agit du refrain, nécessairement lié aux discours de tous les personnages, et d'ailleurs on peut à la rigueur donner à l'expression un sens ironique. Pour les autres acteurs des hymnes, les exemples fourmillent. La Vierge sait dès l'Annonciation que Dieu va habiter en elle (9, 11); après la Nativité, elle s'adresse à son nouveau-né comme au Dieu intemporel (10, refrain; 14, 9), au Verbe créateur incarné (11, 1; 12, 11), et lors de la Passion cette foi ne chancellera pas (35, 7, 8 et refrain)⁴²³.

Du reste, elle connaissait par expérience le pouvoir divin de son fils bien avant les noces de Cana, car il avait opéré devant elle des miracles qui n'ont pas été rapportés par les évangélistes (18, 7-8)¹²⁴. Jean-Baptiste connaît le Christ, non seulement comme celui qui vient effacer les péchés du monde, mais aussi comme Dieu, conçu sans péché (16, 5, 7 et 16). Les apôtres, bien qu'ils s'entendent dire au moment de la multiplication des pains: " Vous ne savez pas que je suis le créateur du monde " (24, 13), ~~mais~~ n'en invitent pas ^{moins} leur maître à prendre en pitié " la nature qu'(il) a créée " (22, 11), l'appellent " tout-puissant " (*ibid.*) et " sauveur du monde " (24, 9); leur porte-parole, Pierre, affirme à plusieurs reprises qu'il est l'Eternel (33, 10; 34, 5), le Créateur, le " potier " du monde (33, 10; 34, 4), et la vue du tombeau vide lui donne immédiatement l'assurance de la résurrection (40, 5), ce que l'Evangile dit seulement de Jean. La Samaritaine instruite par Jésus ne ~~se~~ se borne pas à la conviction, attestée par le récit évangélique, qu'il est le Messie: elle comprend d'emblée qu'il est tout ensemble Dieu et homme (19, 16-17). La pécheresse l'appelle Dieu et fils de Dieu, alors qu'elle ne l'a pas encore approché (21, 8 et 11). De même, le lépreux sait avant d'avoir été guéri qu'il est le Verbe créateur du monde, né sans semence humaine (20, 7, 9 et 19). Le possédé encore en proie à ses démons l'implore comme le maître de l'univers (22, 10); l'hémorroïsse, comme créateur, sauveur et Dieu (23, 5, 9 et 17). Les myrophores, au matin de Pâques, sont certaines de sa résurrection sans avoir encore vu le tombeau (40, 1 et 6). Il n'est pas jusqu'à la femme de Pilate qui ne fasse transmettre à son époux un message beaucoup plus explicite que celui qui lui est prêté par l'Evangile: " C'est ton juge que tu juges " (36, 13), celui qui doit revenir en gloire à la fin des temps.

Cet universel et constant miracle de διόρασις est une convention littéraire, bien entendu; mais cette convention même est révélatrice des tendances du mélode, elle a une signification théologique. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer le ton qu'une révélation si libéralement dispensée impose à tous ceux

qui approchent le Christ, un ton de respect emphatique et presque obséquieux aussi éloigné de la simplicité familière de l'Evangile que la cour du basileus pouvait l'être du lac de Gènesareth¹²⁵. Et pouvait-il en être autrement ? En représentant ses personnages parlant du Christ comme le ferait un diacre du VI^e siècle, Romanos veut faire entendre que, pour mériter l'amitié, la conversion, les miracles obtenus du Messie, il était indispensable qu'ils eussent la foi; ce qui est exact et conforme à l'enseignement de l'Evangile. De même, c'est pour récompenser leur foi que les justes de l'Ancien Testament: Abraham (3, 22-23), Isaac, Rébecca et Jacob (4, 11-12), Elie (7, 31-32), les trois enfants de Babylone (8, 26), sont mis au courant de l'Incarnation future, parfois avec une grande précision théologique¹²⁶. Mais la foi, pour Romanos, cela signifie tout le contenu de la doctrine catholique telle qu'elle a été définie officiellement de son temps, celle-là même qu'il est chargé de transmettre à son auditoire. D'où un anachronisme perpétuel, inévitable, ou pour mieux dire nécessaire à un prédicateur dont les préoccupations sont pastorales et non historiques.

Romanos a encore un autre moyen de mettre en lumière la divinité du Christ: c'est de prendre souvent et fermement position sur le problème de sa science humaine. On sait que cette question, posée pour la première fois par Arius, était revenue au premier plan de l'actualité précisément à l'époque de Romanos, et, chose curieuse, qu'elle avait été soulevée au sein du parti monophysite sévérien. L'ignorance réelle du Christ - réduite, bien entendu, à sa seule humanité - avait été admise aussi bien par les théologiens d'Alexandrie, notamment par Cyrille, que par ceux d'Antioche, entre autres Théodore de Mopsueste¹²⁷. Mais par la suite, cette opinion parut de plus en plus entachée de nestorianisme; c'est le reproche que devait lui faire expressément Grégoire le Grand. Aussi, lorsqu'elle fut reprise par un diacre sévérien d'Alexandrie, Thémistios, celui-ci fut-il rejeté par son parti, ce qui donna naissance au schisme des agnètes vers 540. Il est intéressant de voir les orthodoxes courir à la rescousse des sé-

vériens de stricte observance en combattant les agnoètes, plutôt que de chercher à récupérer cette fraction évidemment modérée du monophysisme. Même si cette attitude n'a pas pour origine une consigne précise de Justinien, elle est du moins tout à fait conforme à la politique religieuse de l'empereur. Et Romanos l'adapte de la manière la plus voyante. Sans doute, il n'expose nulle part la théorie, déjà quasi officielle, ~~de~~ de l'ignorance économique, mais il ne perd pas une occasion de montrer que Jésus, en tant qu'homme, jouit de l'omniscience qui est l'attribut de sa divinité; il va sans dire qu'il ignore les distinctions scholastiques entre la scientia beata, la science infuse et la science acquise. Quand le Christ demande: " Où Lazare repose-t-il ? " (26, 17), ce n'est pas pour qu'on le renseigne sur ce qu'il sait déjà; la question est posée εἰρωνείᾳ, pour affecter l'ignorance, comme celle que le Verbe avait posée à Adam coupable qui essayait de se cacher: " Où es-tu, Adam ? " Le rapprochement est très intéressant, mais on peut hésiter sur le sens exact que lui donne le poète. Il peut exprimer la volonté qu'a le Christ de sauver tous les hommes et signifier: " Où que tu sois, j'irai te chercher ", Adam et Lazare étant tous deux les symboles de l'humanité. Mais εἰρωνεία peut aussi être pris au sens ~~moderne~~ de " ironie ", et Dieu, dans ce cas, demande à Adam: " Où es-tu ? ", de la ~~même~~ même manière que nous demandons à un enfant dont nous savons parfaitement qu'il est en train de désobéir: " Qu'est-ce que tu fais là ? ": afin de lui faire prendre conscience de sa faute. Les deux questions signifieraient alors: " Voyez en quel état (la mort) le péché a mis l'humanité. "

D'une autre question: " Qui m'a touché ? ", dans l'hymne de l'Hémorroïsse (23, 13), Romanos ne manque pas d'indiquer qu'elle a une valeur économique: elle n'est destinée qu'à encourager la profession de foi publique de la miraculée. En d'autres occasions, Jésus, loin de poser des questions, ne souffre même pas qu'on ait l'air de l'informer. A la Vierge elle-même qui, à Cana, le prévient que leurs hôtes n'ont plus de vin, il se hâte de répondre qu'il n'avait pas besoin qu'on le lui dise (18, 12); et quand

les apôtres viennent l'avertir que la foule manque de vivres, en insistant un peu lourdement, il est vrai, sur l'imprudence qu'il y aurait à la retenir plus longtemps, il les reprend avec impatience et même avec rudesse, parce qu'ils semblent supposer que celui " qui sait toutes choses avant qu'elles n'arrivent " n'était pas au courant de cette situation. (24, 13-14). Il est à remarquer que les trois détails que nous venons de citer servent de points de départ à d'importants développements sur la divinité du Christ et sur l'action créatrice du Verbe.

Nous admettrons pour conclure que Romanos n'est pas un monophysite conscient, et que les formules employées dans les passages des hymnes où il définit sa foi sont d'une orthodoxie incontestable. Mais le Christ tel qu'il se l'imagine, objet de sa méditation religieuse, est-il sensiblement différent de celui de Sévère ? On peut d'autant moins l'affirmer que, en somme, le mélode ne pose jamais la question de l'existence de la nature humaine dans le Christ après l'union. En revanche, on constate que, dans les tableaux qu'il nous propose de la vie de Jésus, les traits propres à son humanité restent constamment au second plan, et cela même dans les hymnes sur la Passion: les passages où le poète décrit ses humiliations et ses souffrances sont rares et brefs en regard de ceux où il est représenté triomphant sur la croix, triomphant dans les Enfers¹²⁸.

De la pneumatologie de Romanos, il n'y a presque rien à dire. Comme P. Maas l'a noté¹²⁹, le peu d'originalité de son enseignement sur le Saint-Esprit est à mettre en rapport avec l'absence de controverses pneumatologiques dans le cours du VI^e siècle. Du reste, il ne se risque dans aucune spéculation sur le mode d'existence de l'Esprit-Saint, et on ne trouve chez lui aucune mention de l'ἐκπόρευσις et des problèmes qu'elle pose. Il ne considère la troisième personne de la Trinité que par rapport à l'homme, si l'on fait abstraction des quelques formules trinitaires éparpillées dans les hymnes, et dont nous apprenons tout juste que le Saint-Esprit est semblable au Père et au Fils (49, 16) et de la même οὐσία (20, 17). Il est aussi αὐτεξούσιος (49, 6). Il est en-

voyé par le Père (28, 4) et aussi par le Fils (49, 6) pour apprendre aux hommes qui est le Christ (16, 11), plus spécialement à la Pentecôte pour donner aux apôtres le pouvoir d'annoncer l'évangile à tous sans le secours de la science humaine (49, 16). Comme le Verbe, il descend sur terre sans subir de changement ni d'amoindrissement. Mais, comme il n'est pas de l'ordre sensible, il ne peut être contemplé que par la foi (49, 7), ce qui, comme on l'a vu, est également dit de la divinité du Fils: tout le monde peut toucher le Christ coudoyé par la foule, mais seule l'hémorroïsse, parce qu'elle avait la foi, a " touché (sa) nature divine " (23, 15).

4. L' " ECONOMIE " CHEZ ROMANOS.

La " théologie " est contemplation, et Romanos n'est point un contemplatif. L' " économie " est action et drame; à ce titre, elle fournit ses thèmes à l'homélie des Ve-VI^e siècles, et elle oriente la fonction liturgique vers des formes toujours plus complexes, toujours plus chargées de symboles. De cette double tradition, homilétique et liturgique, qui préparait le public à mieux comprendre son oeuvre, Romanos a largement profité, mais il lui a apporté aussi quelque chose: la dimension épique.

De l'épopée, l'oeuvre de Romanos a la grandeur et la simplicité de sujet. Ce qui apparaît dès l'abord dans l'histoire du salut telle qu'il la conçoit, c'est l'unicité de l'économie fortement affirmée, l'Incarnation et la Rédemption constamment présentes l'une dans l'autre. Elles sont liées d'un triple lien: le Christ d'abord, bien entendu, le démon, et le couple des πρωτόπλαστοι qui symbolise l'humanité. Plus précisément, Eve la représente en tant qu'auteur du péché; Adam, en tant que victime du péché. Comme la mort est aussi personnifiée et que le Christ est par essence la Vie en personne, ζωὴ ἐνυπόστατος (45, 12), il s'ensuit que le drame est à la fois réel et allégorique, qu'il se joue à la fois dans l'ici-bas et le cosmos, dans le χρόνος et dans l'αἰών. Là encore, nous avons affaire à une convention littéraire que, longtemps avant les homélistes, les apocryphes avaient déjà utilisée. Mais, là encore, Romanos a su se servir de cette convention avec une liberté souveraine, pour en tirer une synthèse mystique de l'histoire humaine, réduite aux masses essentielles qui se détachent sur la pénombre de la typologie. Par là, il dépasse l'ambition d'un simple prédicateur et déjà nous achemine à la vision dantesque.

Pour rendre compte du drame de l'économie chez Romanos, le mieux est d'en résumer les principales scènes sans trop chercher à suppléer à celles qui peuvent manquer. Il n'a pas essayé de bâtir une théorie complète de la Rédemption, et parmi les questions qui s'y rapportent, il en est auxquelles il n'a pas répon-

du, qu'il ne s'est sans doute pas même posées. S'il est légitime de confronter son oeuvre avec les grandes doctrines sotériologiques qu'il a pu connaître, il ne le serait pas, en revanche, de procéder selon les méthodes de la théologie spéculative et de trop presser les textes pour en tirer un système complet, cohérent, satisfaisant pour notre logique, mais sans rapport vérifiable avec la problématique de Romanos.

La scène centrale, celle à laquelle le mélode revient aussi souvent qu'il le peut, est la descente du Christ aux Enfers; nous partirons donc de là. Elle est la contre-partie exacte d'une autre descente aux Enfers, celle d'Adam, qui était la conséquence de son péché. Péché et mort sont indissociables; ils ont été transmis, par tromperie, du serpent à Eve, et par ignorance d'Eve à Adam. Ce péché est unique en trois aspects: il est gourmandise, c'est-à-dire incapacité de dominer les mouvements de la chair (1, 21-22); il est manque de foi en Dieu, dont Eve a mis en doute la véracité (1, 18); il est ἀταξία (1, 20; 35, 10), refus d'accepter l'ordre naturel établi par Dieu. Remarquons en passant que ce dernier aspect du péché éclaire la première strophe de l'hymne sur la Passion: si le monde connaît un instant de chaos lors de la mort du Christ, c'est pour marquer la fin du règne de l'ἀταξία, " afin qu'Adam exulte ". Si le couple des premiers hommes est l'auteur de l'ἀταξία, si c'est par lui qu'elle s'est déclenchée, en revanche c'est le démon qui en est le conservateur, car il retient en son pouvoir, lui qui est du monde d'en bas, une créature dont il n'a pas voulu reconnaître la supériorité, ce qui a été la cause de sa propre chute (43, 23). Replacée dans son ensemble, on comprend mieux cette théorie étrange, rejetée par les Pères, mais dont Romanos avait besoin pour étayer l'idée qu'il se fait du péché originel.

Il est frappant, en effet, de voir combien peu Romanos insiste sur la culpabilité d'Adam, sur la grandeur de son crime, et combien au contraire il s'étend sur sa détresse, sur la servitude injuste qu'un seul instant d'égarement, une tromperie même, ἀπατή (1, 20)¹³⁰, lui fait subir de la part des puissances infer-

nales; il est, comme on dit familièrement, plus à plaindre qu'à blâmer. Il est blessé (35, 12-13; 63, 6), il souffre (43, 12), il a faim (59, 18), il a soif surtout (36, 18), d'une soif dont celle de David soupirant après l'eau de Bethléem (1 Chron., 9, 18) est la figure (10, 1), et qui ne sera étanchée que par la naissance du Christ (ibid.), par l'eau qui jaillit de son côté percé d'une lance (36, 18), par l'effusion de la source baptismale (52, 3). La chute a altéré ses sens: parce qu'il a refusé d'écouter le commandement divin¹³¹, il est devenu sourd (11, 5); parce qu'il a voulu se dérober au regard de Dieu, il est devenu aveugle (17, 1), et même il a perdu conscience, plongé dans un sommeil accablant (11, 5). Le diable en a profité pour le dépouiller de son vêtement de gloire, qu'il cherche à tâtons, mais en vain (17, 2): le voilà nu (11, 6; 16, 2; 28, 4), ou tout au plus vêtu des haillons que le serpent lui a tissés (11, 8). Du reste, cette nudité lui est moins une épreuve qu'une humiliation. (16, 2-3), car il est exposé à une chaleur torride, καύσων (11, 6; 36, 18; 44, 5) dans la prison ténébreuse où il est retenu enchaîné (44, 1-5; 45, 4), à cause de la dette qu'il a contractée à l'égard de l'Enfer et qu'il ne peut payer (32, 9; 45, 6).¹³² Une seule assurance, celle de ne pouvoir être anéanti, puisqu'il est la créature de Dieu (44, 3); une seule consolation, celle de pouvoir s'en prendre à Eve, et il ne s'en fait pas faute (11, 9). Ainsi, le péché a introduit dans la cellule constitutive de la société humaine, la famille, un ferment de désunion que Dieu lui-même viendra parachever lorsqu'il ^{Descendra} sur la tour de Babel pour confondre les langues et séparer les nations (49, proömion).

Le seul remède à une pareille déchéance est l'incarnation du Verbe. Pourquoi ? Romanos ne le révèle pas, il ne se pose jamais la question: Cur Deus homo. Mais, chez lui, l'Incarnation est si évidemment subordonnée à la Rédemption que la réponse va de soi: si le Verbe a choisi de naître et de vivre parmi les hommes, c'est pour pouvoir mourir pour eux et par eux. Cela ne fait que déplacer le problème, sans doute, mais cela le pose aussi sur son véritable terrain, celui de la mort de Dieu, dirions-nous, si l'expression n'avait été ignoblement galvaudée. En tout cas, l'im-

portance que Romanos accorde à ce problème est telle qu'il en réserve la discussion à un de ses poèmes les plus travaillés, et qu'il a situé dans le temps à la pointe même du drame de la Rédemption: celui de Marie à la Croix, dont la scène est le chemin du Calvaire.

Aux trois aspects du péché d'Adam: complaisance envers la chair, ἀταξία, défiance envers Dieu, correspondent trois points de vue sous lesquels le poète considère l'Incarnation. Elle est union des deux natures, dans laquelle la chair du Christ, on l'a vu, est étroitement soumise à sa divinité; elle est la condition nécessaire du rétablissement de l'ordre du monde par la Rédemption; enfin elle est un piège que Dieu a dressé pour tromper Satan (12, 2), comme Satan lui-même avait trompé les premiers hommes en leur faisant croire que Dieu les trompait (1, 13-14). Il est donc primordial que l'incarnation du Verbe reste ignorée du diable; sinon, celui-ci n'oserait pas faire subir la mort au Christ et ne tomberait pas " dans la fosse qu'il a lui-même creusée " (38, 5). Dieu, en s'incarnant, agit à la façon d'un roi qui prend la tenue d'un simple soldat pour abuser l'ennemi¹³³ (12, 2): c'est pourquoi la conception virginale de Marie reste secrète pour tous, et même quelque temps pour Joseph qui, en tant qu'époux de la Vierge, est une pièce importante de ce camouflage. On comprend dès lors que Romanos tienne fort à marquer les limites étroites de la science du diable; ce n'est pas seulement à des fins moralisatrices, en vue de combattre la superstition; c'est aussi et surtout un point essentiel dans l'histoire du salut, et qui n'est du reste pas facile à concilier avec les données de l'Evangile et avec les défaites continuelles que Satan avoue lui-même essayer devant le Christ, bien avant la Passion (37, 1-3). Le mélode, qui s'en explique dans l'hymne du Possédé (str. 15-24), se donne de la peine pour démontrer, à l'aide d'exemples scripturaires, que les démons pouvaient appeler Jésus " fils de Dieu " sans pour autant connaître sa nature divine, mais en même temps il ne se résigne pas à leur prêter une ignorance totale: ils se doutent de quelque chose, et leur insolence cache une " suppli-

cation secrète " (22, 22).

Ces vues restrictives étaient indispensables pour contrebalancer le rôle très important que le monde infernal joue dans les hymnes de Romanos, et qui est bien conforme à leur caractère populaire. A l'action du démon est rapportée en dernière instance toute faiblesse, toute perversité humaine. Non content d'avoir causé la chute d'Adam et d'Eve, c'est lui qui a tué Abel (63, 7), c'est lui qui a provoqué le déluge et la pluie de feu sur Sodome et Gomorrhe (37, 6, si du moins nous interprétons correctement ce passage), c'est lui qui a poussé Cham à se moquer de son père (2, 19); il s'est acharné particulièrement contre Joseph, en excitant la jalousie de ses frères (5, 4) et la lubricité de la femme de Putiphar (6, 6, 10 et 19). Lors de la venue du Christ, il tenait captif le monde entier (22, 17), où il faisait régner, non seulement le péché, mais les maladies et les infirmités (43, 19). Ne pouvant rien contre Jésus, il s'est du moins efforcé d'atteindre son entourage: il a conquis Judas (33, 13), il a même dominé Pierre un instant en le poussant à renier son maître (34, 18). Il fait si bonne garde autour du Christ que l'hémorroïsse, de peur de lui donner l'éveil, ne peut dire tout haut son malheur et doit se contenter d'un geste silencieux (23, 4). Même après la victoire du Christ, il ne renonce pas à la lutte: c'est lui qui a provoqué les persécutions (39, 16-17; 64, 10), ce qui lui a valu de nouvelles défaites (58, 12). Mais il n'a ~~pas~~ encore opposé à la race humaine ses pièges les plus redoutables, l'apparence d'anges qu'il fera prendre à ses ^{à l'approche des anges, etc.} serviteurs (50, 9); seule, la parousie consacrera sa déroute définitive (50, 19). Malgré tout, il ne faut pas s'y tromper: si Romanos, en tant que moraliste, insiste à plaisir sur la puissance démoniaque et sur les dangers qu'elle fait courir à l'homme, on ne saurait déceler dans son enseignement une ombre de dualisme. Le diable est, malgré lui, un serviteur de Dieu, et toutes ses entreprises sont prévues et comprises dans l'économie. C'est là tout le sujet de deux hymnes de la Passion: celui des puissances infernales et celui du Triomphe de la Croix.

L'action du diable ayant pour effet de détruire l'ordre du monde, la Rédemption aura pour but de le rétablir. Elle se déroulera donc, comme la création, dans un ordre bien réglé (18, 15-16); elle n'est, en fait, rien d'autre qu'une seconde création, qui a sur la première ^{supérieure} de mettre en évidence la συγκατάβασις divine. Cette seconde création n'a pas commencé au moment où le Christ s'est incarné, mais bien avant; elle est pratiquement coextensive à l'histoire de l'humanité. Lorsque le Verbe demandait dans le paradis: " Où es-tu, Adam ? ", ce n'était pas pour le punir qu'il le cherchait, mais déjà pour le sauver (16, 2). La Rédemption s'opère en quatre démarches successives: d'abord l'Incarnation, qui a pour effet de diviniser mystérieusement la nature humaine (17, 3); puis l'enseignement du Christ, qui précède les miracles, car il faut que la foi puisse naître sans la contrainte de l'évidence (18, 15-16); enfin la mort et la résurrection, afin d' " anéantir les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort " (43, refrain). Ici se pose la question essentielle, celle que Romanos met dans la bouche de Marie interrogeant son fils, dans l'hymne de Marie à la Croix: Dieu ne pouvait-il pas sauver Adam autrement que par la souffrance ^{et la mort} du Christ ? Question si obsédante pour le mélode qu'elle forme le fond de quatorze de ses poèmes. Question à laquelle nous ne pourrions apporter qu'une réponse brumeuse si nous cherchons à la formuler en des termes conformes à notre logique.

Chacun sait quelle importance a eue chez les Pères, en Orient et surtout en Occident, l'interprétation " juridique " de la Passion et de la mort du Christ. Cette interprétation remonte à Origène sous sa forme la plus primitive, celle qui fait du sang de Jésus une rançon payée au diable. Une forme plus élaborée est la théorie de l'abus de pouvoir, qu'on trouve pour la première fois chez Jean Chrysostome: le démon était autorisé par Dieu à s'emparer de tous les hommes, du fait qu'ils étaient tous pécheurs, mais il a perdu ce droit ~~parce qu'il en a abusé~~ parce qu'il en a abusé en ~~se~~ s'attaquant au Christ, qui est sans péché. Une troisième forme, déjà connue d'Athanase ¹³⁴, élimine complètement le personnage du

démon, ou tout au moins son rôle actif dans le drame de la Rédemption: le Christ, se substituant à l'humanité coupable, offre au Père irrité l'expiation exigée de celle-ci pour son crime. Cette théorie est à la base de la doctrine de la "satisfaction viciaire", qui devait connaître tant de succès dans l'Occident latin. On peut dire sans outrance que le dogme de la Rédemption, depuis Jean Damascène en Orient, depuis l'âge scholastique en Occident, est toujours présenté sous sa forme "juridique", que le catéchisme a officialisée¹³⁵. Il n'est donc pas sans intérêt de se demander quelle est la position de Romanos à cet égard.

La réponse n'est pas simple, car Romanos s'est moins préoccupé de se faire une théorie cohérente de la Rédemption que d'en présenter le déroulement sous une forme imagée. On peut dire de lui ce que J. Rivière dit en général des prédicateurs de son temps: "Le peuple a besoin d'images qui viennent traduire, illustrer et animer les plus chères réalités de sa foi. Comme il fallait s'y attendre, les Pères n'ont pas manqué de mettre souvent la défaite du démon sous les yeux de leurs auditoires populaires, ils se sont complu à tracer ce tableau, ils ont épuisé tous les trésors de leur imagination pour en aviver les couleurs, ils ont utilisé tout l'arsenal de la rhétorique pour en dramatiser la mise en scène"¹³⁶. Il reste que Romanos n'a pas puisé indifféremment et comme au hasard dans tous les genres de représentations symboliques qui s'offraient à lui: il a des thèmes de prédilection qui correspondent à une certaine conception de l'acte rédempteur. Il est évident, par exemple, que le grand nombre des pièces où l'on voit en présence le Christ et le monde infernal ~~parfois~~ ne témoigne pas d'une préférence pour la doctrine de la substitution pénale. Le thème du sacrifice sanglant présenté sur l'autel de la croix (39, 8) est très rare dans les hymnes; même l'idée, pourtant très répandue, que le Christ prend sur lui les péchés du monde (35, 17) est peu fréquemment exprimée. On trouve plus souvent l'image de la dette contractée par l'homme, qui ne peut l'acquitter (32, 9), et que le Christ a payée pour lui (36, 21; 45, 6), soit en déchirant la cédula (32,

10), comparaison paulinienne que Romanos affectionne et qu'il emploie à divers propos¹³⁷, soit au contraire en écrivant avec son sang un acte de rémission, συγχώρησις, ὄψεσθαι (34, 7), ἄφεσις (43, 9), χάρις ὄψεσθαι (17, 12). Qui est le créancier ? D'après l'hymne des Rameaux (32, 9), c'est le diable. Mais dans celui de l'A-doration de la Croix, l'acte remis au bon larron est un édit par lequel sont rendus à l'homme les domaines - c'est-à-dire le paradis - qui ont été jadis confisqués à Adam; celui-ci n'a plus affaire au démon, mais uniquement, si l'on peut dire, au fisc divin. Ce n'est pas là la moins étrange et la moins originale des images par lesquelles les prédicateurs ont essayé de faire comprendre à leur public ce qu'était la Rédemption. Chez Romanos moins encore qu'ailleurs, nous ne devons les serrer de trop près. Dans ses hymnes, le Christ est représenté trop souvent comme accablant l'Enfer de sa défaite pour imaginer que le mélode ait pu s'arrêter à l'idée d'une rançon payée au diable. Le terme λύτρον est, du reste, très rare dans son oeuvre; nous ne l'avons rencontré qu'une fois, dans le prooimion II de l'hymne sur le Triomphe de la Croix, sans aucune précision; et il n'est même pas tout à fait certain que ce prooimion soit de Romanos.

On pourrait, sans doute, interpréter l'image de la créance dans le sens de la substitution pénale: Adam est en prison pour dettes, mais le créancier, c'est Dieu, le démon n'étant que le geôlier, et aussi l'huissier chargé de vider la maison du malheureux débiteur en " traînant tout le monde dehors " (32, 9). Cependant, d'une manière générale, nous ne pensons pas que cette théorie ait joué un grand rôle dans la spiritualité de Romanos. Non seulement parce qu'elle s'accorde mal avec l'image un peu triviale du débiteur saisi que nous venons d'évoquer; mais surtout parce qu'elle impose d'insister beaucoup sur la culpabilité de l'homme, sur l'immensité de sa faute plutôt que sur celle de son malheur, et aussi de bien poser le personnage du Père affrontant en quelque sorte le Fils et lui réclamant avec rigueur la satisfaction que l'homme est incapable de lui donner. Or, nous l'avons vu, ni l'un ni l'autre de ces deux thèmes ~~est~~^{n'est} prédominant,

ni même importants dans ~~la~~ ^(du mélange) l'oeuvre. Le seul hymne où le Père est nettement distingué du Fils est celui de l'Enfant prodigue. Il y est bien question de sacrifice, mais ce n'est pas un sacrifice pour le péché, un acte d'expiation présenté au nom de l'humanité; c'est un sacrifice de communion, où est immolé " le dispensateur de la vie, qui est sacrifié, mais non mis à mort, qui donne la vie à tous les hôtes de l'Enfer ", et que l'on mange dans la joie (28, 8). On pourrait encore faire état d'un vers du 5e hymne de la Résurrection où le mélode fait dire à Adam prisonnier de l'Enfer: τὴν ἐμὴν τιμωρίαν - δι' ἐμὲ ὑπενέγκη (44, 5); mais τιμωρία est un mot vague, qui signifie aussi bien " supplice " que " châtiment ".

Reste la théorie de l'abus de pouvoir. A première vue, c'est celle à laquelle s'est rallié Romanos, puisqu'elle forme le fond du 6e hymne de la Résurrection, occupé dans sa partie essentielle par un procès entre l'Enfer et le Christ, où ce dernier déclare d'une manière apparemment fort nette: " Comment as-tu osé, Enfer, détenir l'Impeccable comme un coupable ? " ; (45, 14); " Ce qui dépendait de toi, c'était tout fils d'Adam enfanté dans le péché, engendré dans la corruption, le coït du mâle et l'accouplement. Or, de tout cela, je suis libre, moi: du péché, de l'accouplement " (*ibid.*, 13); " Vous serez jetés dehors, gouverneurs injustes des ténèbres, pour avoir outrepassé la justice " (*ibid.*, 15). Mais si l'on regarde le texte de plus près, on constate que, si le thème est effectivement traditionnel, la façon dont il est utilisé ne l'est pas du tout. Nous nous sommes expliqué là-dessus dans l'édition que nous avons donnée de cette pièce¹³⁸, et nous nous contenterons ici de résumer notre conclusion: Romanos s'est ~~mal~~ servi de la théorie de l'abus de pouvoir moins pour la prendre à son compte que pour la critiquer, et pour montrer ce qu'elle avait d'insuffisant. Il y parvient au prix d'une petite tricherie: en remplaçant le personnage du diable par ses acolythes, l'Enfer et la Mort. Cela permet au Christ de refuser en fait le procès qu'il avait déclaré accepter, et cela pour une excellente raison: ni Enfer ni Mort n'ont d'existence propre, ils

ne sont que les produits du péché d'Adam, et une fois ce péché effacé, ils disparaîtront avec lui, puisqu'ils n'ont pas d'ὑπόστασις, pas d'existence positive. Le procès n'est donc qu'une parodie, et sa principale raison d'être est qu'il sert de prélude à une scène d'outrages infligée aux deux puissances déchues, de sorte que, sous leur masque, Satan se voit appliquer le traitement même qu'il avait suggéré aux Juifs contre Jésus¹³⁹. On l'a vu, " rien n'est gratuit dans l'Écriture ", et le Christ est venu pour accomplir la Loi: ici, c'est la dure prescription du talion, évidemment inadmissible pour le chrétien et contraire à la loi de charité, qui trouve sa justification dans l'ordre du mystère. Comme toute la Loi dont elle fait partie, elle est l'ombre de ce qui doit venir.

Nous sommes en droit de conclure que, si Romanos n'a pas ignoré la théorie " juridique " de la Rédemption, au moins sous la forme de l'abus de pouvoir qui a pu lui venir directement de Jean Chrysostome¹⁴⁰, il ne l'a pas non plus accueillie avec beaucoup d'enthousiasme et il y a apporté des correctifs qui équivalaient pratiquement à une réfutation. De fait, si nous nous reportons aux textes où il est question du rapport entre le Christ et Adam, nous trouvons qu'il est toujours illustré par l'idée de délivrance ou par celle de guérison; c'est là, et non pas dans l'idée d'expiation, que se trouve la conception propre à Romanos de la Rédemption. Trois images surtout servent à la traduire. La première, traditionnelle depuis l'Évangile de Nicodème, est celle de la forteresse infernale assiégée dont le Christ brise les portes pour en retirer de force les humains qui y sont détenus (45, 6). La seconde est celle de l'appât qui prend l'Enfer au piège, ou du poison qui le force à vomir Adam et tous ses descendants (44, 7; 42, 6); elle est bien représentée dans la tradition syrienne. La troisième est celle du Christ médecin; c'est la plus intéressante, d'abord parce que Romanos l'a développée avec une complaisance particulière, ensuite parce qu'elle élimine l'antagonisme entre le Christ et Satan sans néanmoins introduire l'idée de la substitution pénale.

Dans l'hymne de Marie à la Croix, la comparaison prend une grande importance, car elle en constitue en somme le fond doctrinal: c'est la seule réponse donnée à ceux que scandalise, comme la Vierge, le spectacle de la Passion. En quoi était-il nécessaire que le Christ souffrît et mourût pour rendre la santé à Adam, lui qui a pu guérir des malades incurables et ressusciter des morts sans, pour cela, devoir subir souffrance et mort ? Le Christ fait à cela deux réponses successives. Il commence par dire que ce n'est pas seulement du corps qu'Adam est malade, c'est aussi de l'âme (35, 9). Un peu plus loin, il revient sur la question, et au lieu de se lancer dans une explication de caractère abstrait et dogmatique, il développe une sorte de parabole qui occupe une strophe entière (35, 13): Adam et Eve ont besoin d'être visités par un médecin qui, portant la croix comme une trousse, les opérera avec la lance, sondera leur plaie avec les clous, la pansera avec le vinaigre et la tunique rouge. On comprend, par cette double réponse, que si Dieu peut agir librement dans l'ordre physique, contrairement à l'homme qui n'a pas de pouvoir sur son corps, qui n'est pas libre d'être ou de ne pas être malade et doit subir en lui-même les lois générales gouvernant le cosmos, il n'en est pas de même dans l'ordre spirituel. Là, c'est l'homme qui est libre et Dieu qui ne l'est pas. Adam pouvait ne pas pécher, et - le Christ insiste là-dessus (35, 9) - c'est volontairement qu'il s'est rendu malade. L'homme-Dieu, lui, pour se rendre là où est Adam, doit se conformer à la loi naturelle et y aller sans son corps, sa divinité ne pouvant pénétrer aux Enfers qu'accompagnée de cette partie de son humanité: d'où la nécessité absolue de mourir. Mais pourquoi mourir dans les outrages et les tortures ? Ici, Romanos ne répond qu'en invoquant les correspondances cachées qui, reliant le ciel et la terre, le macrocosme et le microcosme, le temps et l'éternité, sont comme la trame et la chaîne du tissu cosmique; nous sommes au sein du " mystère ", dans le plein sens du mot, du " mystère de l'économie " (43, 1) qui est ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν (20, 2). Il est plus sage de s'y résigner avec Romanos que de recourir à la

théologie barbare de la satisfaction vicairie.

Laissant là l'inexpliqué, nous retiendrons surtout l'importance que prend la notion de liberté dans l' " économie " vue par Romanos; elle nous permettra peut-être de rendre un peu moins obscur le problème primordial que pose la réalisation de l'économie, et auquel nous n'avons pas encore reçu de réponse: Cur Deus homo ? On comprend que l'homme qui devait sauver tous les hommes de l'Enfer devait être Dieu; on continue à ne pas voir pourquoi Dieu, dont la puissance est sans limites, ne pouvait sauver l'homme sans se mêler à l'humanité. C'est là-dessus que roule, en somme, la dialectique liberté-nécessité qu'on observe en filigrane dans le drame de la Rédemption vu par Romanos.

Que le Verbe se soit incarné librement, par pur amour, Romanos ne se lasse pas de le redire; les expressions comme: ἔπαθε βουλόμενος, ἔθανε θέλων, ὥς ἡβουλήθη, ὥς εὐδόκησεν, γνῶμη, θελήσει, ἐγεννήθη εὐδοκήσας (10, 2), βουλόμενος γαλουχῶ (11, 13), κατεδέξω τὸ παθεῖν (36, 2), ὑπομένω θέλων καὶ στέργων (38, 12), reviennent à tout moment. Mais cette volonté divine de salut serait impuissante si l'homme n'y répondait pas, car Dieu ne forcera pas sa liberté. L'idée est remarquablement illustrée par l'hymne d'Elie, où l'on voit le Tout-Puissant, " pressé d'une double contrainte " (7, 6), imaginer successivement trois " artifices de sagesse " (*ibid.*, 23) pour amener l'impitoyable prophète à demander lui-même la grâce des coupables. Mais Elie est une exception; dans l'ensemble, l'humanité désire profondément son salut, et cette affirmation importante fait le fond de deux hymnes: le 2e hymne de la Nativité, dans lequel le couple des premiers hommes vient supplier la Vierge d'intercéder pour lui, et le 5e hymne de la Résurrection, fait d'un dialogue entre l'Enfer inconscient de son imminente défaite, et un Adam exaspéré de sa captivité et confiant en sa délivrance qu'il sent toute proche. Cette concorde requise entre le vouloir divin et la libre requête de l'homme exclut évidemment l'action d'un Dieu non incarné venant, dans toute sa gloire, imposer à l'homme sa libération comme il a jadis imposé sa loi du haut du Sinaï: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν (10, 15). Le

salut ne peut venir que de Dieu, mais, s'il est opéré par un autre que l'homme, il aboutit à détruire son libre arbitre, le ravalant au rang de l'animal: la nature humaine est sauvée, mais il n'y a plus de nature humaine. Ce dilemme ne peut être résolu que par l'Incarnation. Nous irions trop loin si nous prétendions qu'une pareille conception de l'économie, si elle n'est exposée nulle part explicitement dans l'oeuvre de Romanos, se lit du moins clairement entre les lignes, et que le mélode n'a pas voulu la développer plus nettement parce qu'il la trouvait trop hardie pour son public. Il se peut qu'il n'en ait jamais eu tout à fait conscience: ni sa formation, ni l'esprit de la pastorale de son temps ne le permettaient peut-être. Romanos appartient à une époque où l'Eglise tend à asseoir de plus en plus son action sur la méfiance envers l'homme, ou ceux qui ont charge d'âmes s'estiment tenus de procurer à leurs ouailles un salut sans risques par l'enrégimentement, par l'obéissance aveugle à une réglementation toute formulée d'avance; on est ~~très~~ bien loin du Ama et quod vis fac de saint Augustin.¹⁴¹ Qu'en aurait-il ^{été} si le poète n'avait été que prédicateur? Peut-être le choix du langage poétique, l'appel au symbole et à une certaine forme de mythologie l'ont-ils servi en le dispensant de poser à son auditoire, de se poser à lui-même des questions auxquelles, pourtant, ses vues sur l'économie ne pouvaient pas ne pas le mener.

Peut-on aller plus loin et soutenir que, chez Romanos, la réalité de la Rédemption suppose le consentement du monde infernal lui-même? Il ne s'agit pas ici de rétablir la théorie de la rançon payée au diable, mais seulement d'interpréter deux passages des hymnes de la Passion où l'on voit Satan proclamer sa défaite alors que l'Hadès n'a pas été envahi et que le Christ est toujours sur la croix. donc avant qu'il ^{ait} donné à l'Enfer la preuve de sa puissance divine: plus précisément, à l'instant où il promet le Paradis au bon larron (Triomphe de la croix, 10-11; Puissances infernales, 21). Le diable sait qu'il n'est qu'un ῥού-pavvoç (38, 17; 32, 46), un être qui exerce sur les hommes un pouvoir de fait, dépourvu de fondement légitime. Ce n'est pas à lui,

c'est à la mort qu'Adam coupable a été livré, et la mort le lui a livré à son tour. Cependant, même à ce pouvoir sans droit, il est indispensable qu'il renonce de lui-même. Dieu y parviendra, non en le désintéressant, si l'on peut dire, mais en l'amenant à se convaincre qu'il n'est pas capable de retenir sous sa coupe l'homme rétabli dans son intégrité. Le larron est là pour cela. Ce n'est pas un ami du Christ comme Lazare, c'est un criminel, dont l'arrivée imminente dans l'Hadès est méritée. Mais le Christ lui pardonne ses fautes, et Satan doit bien constater que ce pardon^{est} efficace, puisque le larron ne lui est pas livré: avant tous les justes de l'Ancien Testament, avant Adam et Eve eux-mêmes, il prend son vol pour le Paradis. Donc le Christ a prouvé qu'il est Dieu; à l'acte de foi de l'homme, qui le sauve, correspond la conviction intime du démon, qui le perd¹⁴².

Perd-il tout ? Satan, l'Enfer et la Mort sont-ils entièrement dépouillés de leur butin par la Rédemption ? Romanos ne s'explique pas nettement là-dessus. A plusieurs reprises, il semble dire qu'il ne reste plus personne dans l'Hadès après la descente du Christ (40, 12; 44, 10; 45, 17), mais parmi les humains qui en sortent, il ne nomme que des justes (42, 9-11). Qu'en est-il des autres, d'Esau, de Pharaon, des victimes du déluge ou de Sodome ? Le poète ne semble pas s'être posé la question. C'est dommage peut-être; ~~mais~~ cela nous aurait donné quelque idée des limites de son optimisme. Car, en fin de compte, c'est sous le signe d'un optimisme foncier que se déroule, chez Romanos, le drame de l'économie; un optimisme d'autant plus frappant que, à première vue, il détonne avec le tempérament quelque^{peu} irascible du mélode et avec sa polémique hargneuse. La joie du salut retrouvé, de la victoire définitive sur la mort, la confiance dans la grâce, l'emportent chez lui, et de beaucoup, sur l'inquiète sévérité du moraliste préoccupé surtout de ne laisser aucune âme perdre les fruits de la Rédemption; elles lui^{ont} sans doute inspiré ses meilleures strophes, notamment dans le 1er hymne de la Résurrection.

Ce n'est pas qu'il n'y ait chez Romanos un moraliste assez ferme. Mais, en ce domaine, on ne doit attendre ~~pas~~ de lui qu'une

originalité restreinte. Nous ne ferons donc pas un tableau complet de son enseignement moral; on se bornera à y chercher les éléments qui peuvent nous aider à mieux cerner sa personnalité spirituelle.

5. LA DOCTRINE MORALE DE ROMANOS.

L'histoire du salut, base de l'enseignement de Romanos, ne se terminera qu'avec le monde présent. Et Romanos ne serait pas syrien si les thèmes eschatologiques ne lui étaient pas particulièrement familiers. Ils forment la matière de trois poèmes: l'hymne du Jugement dernier et les deux hymnes des Dix vierges. D'autre part, ils se lient volontiers aux thèmes pénitentiels: l'hymne sur le Riche et Lazare et la Prière de pénitence sont, sous des formes différentes, deux méditations sur les fins dernières.

C'est dire que Romanos ne se prive nullement, à l'occasion, de faire trembler son auditoire à la pensée du jugement à venir (19, 1; 30, 21), et surtout de donner l'exemple de la crainte en se déclarant publiquement le plus grand des pécheurs (21, 1; 55, 2-3), l'auteur de " crimes affreux, gros de châtimement " (2, 1). Mais on ne peut dire que la fondement de sa prédication morale soit la peur; il y a très loin de son oeuvre aux livres de piété du XIXe siècle. L'interprétation eschatologique de la parabole des dix vierges n'a rien que de naturel, elle est déjà dans l'Evangile; et du reste, dans le second des hymnes qui lui sont consacrés, ainsi que dans l'hymne sur le Riche et Lazare, l'idée maîtresse est un appel à la charité plutôt qu'à la pénitence. Dans l'hymne du Jugement dernier, le mélode insiste beaucoup moins sur le sort qui attend les pécheurs que sur les épreuves des derniers temps, dont les justes eux-mêmes ne seront pas exemptés; on a l'impression qu'il l'a écrit surtout pour satisfaire la curiosité de ceux qui se demandent ce qui se passera au juste dans les dernières années du monde (curiosité très répandue, on le sait, à Byzance), et sa valeur parénétique est bien plus réduite qu'on ne pourrait l'attendre du sujet. Il n'en est pas de même du 1er hymne des Dix vierges, d'un ton bien plus sombre et menaçant. Mais c'est précisément une des pièces dont l'accent est le plus personnel, où le poète a le plus de mal à s'effacer devant le prédicateur; on y sent sourdre autre chose qu'une crainte

simplement édifiante et moralisatrice. Un tableau désolé des temps présents (51, 3, 8-9, 11, 17), le sentiment obsédant de la catastrophe imminente (ibid., 1, 4, 7, 12), un jugement sur l'humanité amer et découragé, tout cela sent la confiance plutôt que la parénèse. Au reste, l'ouvrage, comme nous avons eu l'occasion de le signaler, doit dater de la vieillesse du mélode ¹⁴³.

En attendant la parousie qui doit remettre définitivement l'ordre dans le cosmos, les habitants des deux mondes invisibles, ciel et enfer, et ceux du monde visible, doivent en quelque sorte cohabiter. Romanos, nous l'avons vu, parle souvent des démons; souvent aussi des anges. Mais il est visible que, pour lui, le monde habité par les hommes n'est pas à égale distance de ceux-ci et de ceux-là. Si les anges ont hanté la terre, c'est avant tout pour y escorter le Christ ou pour transmettre ses messages. Comme le remarquent les apôtres dans l'hymne de l'Ascension (48, 15), Dieu s'est servi d'eux pour annoncer tous les grands épisodes de la Rédemption: la conception du Christ, sa naissance, sa résurrection, son ascension. Ils ont chanté autour de la crèche (10, prooimion et 12), ils étaient dans le Temple au jour où l'enfant y fut présenté (14, 5), ils ont assisté au baptême de Jésus (16, 7; 17, prooimion), ils l'ont vu laver les pieds aux apôtres (33, 6-8) et subir les outrages de la Passion (34, 11), ils sont allés à sa rencontre quand il est sorti des Enfers (42, 8), ils l'ont accompagné lorsqu'il est monté aux cieux (48, 10), ils reviendront lors du second avènement en chantant le Trisagion (50, 3 et 16). Mais en dehors de ces missions précises, Romanos ne les mentionne guère. Leurs rapports avec l'homme ont d'ailleurs mal commencé: ils ont été les gardes de l'Eden dont ils lui ^{ont}interdit l'entrée jusqu'à la mort du Christ (39, 5). Sans doute, à deux reprises, on les voit aux prises avec les démons sur un champ de bataille terrestre: pour soutenir Joseph assailli par l'Egyptienne et par son " paranymphe ", le diable (6, 10); pour aider les Quarante Martyrs dans leur combat contre Bélial (64, 10). Mais dans les deux cas cette évocation est liée à l'image de l'arène où s'affrontent les forces du bien et celles du mal; thème traditionnel

et banal chez les homélistes, et qui n'engage guère le mélode. Dans l'hymne Aux nouveaux baptisés, ils apparaissent comme les témoins qui reçoivent l'engagement du néophyte, et qui peut-être auront un jour à déposer contre lui (52, 13), ce qui les ramène au rôle quelque peu inquiétant de justiciers attentifs, presque de policiers. En général, pour Romanos, il semble que l'affaire des anges n'est guère de s'occuper du monde d'ici-bas; leur discrétion sur ce point contraste avec l'activité infatigable des démons, qui, eux, essaient toujours de s'insinuer dans la vie quotidienne du chrétien.

Nous avons^(u) combien volontiers Romanos évoquait le monde démoniaque à propos de l'histoire de la Rédemption; il n'y avait alors aucun inconvénient à marquer fortement son rôle. Mais quand il traite de la vie du chrétien de son temps, de ses devoirs, de ses dangers, il se trouve pris entre deux soucis contraires: entretenir la vigilance de son troupeau pour son salut, et combattre la superstition. Le premier exige qu'il mette l'accent sur la puissance et l'habileté du démon, toujours prêt à profiter des défaillances humaines; le second, qu'il marque les limites de son pouvoir, ou plus précisément qu'il en dénonce le caractère illusoire. Le démon, en effet, peut s'attaquer seulement au corps du chrétien fidèle, soit par l'intermédiaire de persécuteurs qui sont des *τύραννοι* comme lui (39, 16-17; 58, 24; 63, 6; 64, 18, etc.), soit par d'autres moyens et notamment par des animaux malfaisants (62, 16-24). L'âme ne lui est accessible que si elle se laisse aller au sommeil; il s'y introduit alors comme un voleur de nuit, pour lui dérober la grâce (55, 6); il en fait son butin et l'emporte dans l'enfer comme un contrebandier (47, 12)⁴⁴. Il est particulièrement à craindre pour les convertis: les nouveaux baptisés, qu'il enrage d'avoir dû laisser échapper (52, 11); les moines, autour desquels il ne cesse de rôder, et qu'il tâche de faire chuter par la désobéissance, l'orgueil, la jalousie, l'ennui ou le découragement (53, 16-22).

Mais d'autre part, Romanos insiste beaucoup sur le fait qu'aucune de ces tentatives n'est de nature à diminuer le libre ar-

bitre de l'homme. Le démon a été contraint de jurer, en présence de la croix, qu'il ne toucherait plus à la race humaine (38, 17); et seuls peuvent retomber sous sa coupe ceux qui le veulent bien, en méritant la colère du Christ (22, 3). Contre lui, la croix est une arme terrible qui le brise (39, 8) et dont il faut toujours se munir (52, 19); et la vertu de l'eau baptismale le plonge dans le désespoir (*ibid.*, 4-9). Le Christ peut anéantir les démons à sa guise, et à Gérasa ils n'ont même pas pu entrer dans des porcs sans sa permission (22, 12 et 24). Les pratiques superstitieuses ne sont donc d'aucune efficacité, car le diable ne connaît ni ne peut révéler les événements futurs, sinon il se serait bien gardé de persécuter les saints et de faire des martyrs (63, 13). La superstition n'est qu'un piège très dangereux, car elle n'apparaît pas au premier abord ce qu'elle est réellement: un reniement progressif et insidieux de la foi (52, 20-21). Il faut se méfier particulièrement des rêves, qui sont des tromperies démoniaques (*ibid.*, 21). A vrai dire, ^{Romanos} la soutenu aussi que les rêves sont envoyés par Dieu, soit pour encourager à la vertu, soit pour détourner du vice en " peignant les images des tentations (⁷⁴⁵ 5, 2)"; en vrai Byzantin qu'il est, il ne peut se résoudre à considérer également tous les rêves comme des φαντασίαι. Il y en a de mauvais, il y en a de bons qui remplissent les vies des saints et les récits de leurs miracles; le tout est de savoir les discerner.

On ne peut parler des démons aussi souvent que le fait Romanos sans toucher parfois au problème du mal. L'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie lui est en partie consacré; et il en est question aussi dans celui du Mauvais riche. Dans ce dernier, le ^{synclode} se contente de reprendre une idée banale: les épreuves du juste lui sont infligées comme un " châtiment transitoire " qui lui permettra d'être accueilli dans la béatitude aussitôt après son dernier soupir (30, 7). La théodicée développée dans l'autre hymne est un peu moins simplette. On y voit que les grandes calamités, séismes, incendies, émeutes, loin d'être des signes de l'hostilité du ciel, témoignent que même la colère de Dieu est " pleine d'amour pour l'homme " (54, 4). Ce sont là des actes

οἰκονομικά, comme la Rédemption elle-même dont ils servent à continuer l'effet: les grâces qu'elle a values à l'homme, Dieu ne demande qu'à les prodiguer; mais il arrive que les hommes, par indifférence ou par présomption, négligent de les implorer. Alors il suspend ses dons, car " la ~~contrainte~~ lui est odieuse, ainsi que la violence sous toutes ses formes: il ne veut pas violer la volonté des hommes en ces cas-là " (54, 6). On retrouve ici, nettement exprimé, le même respect de la volonté humaine qui n'était que sous-entendu dans l'économie de la Rédemption telle que la conçoit Romanos; dans le domaine moral, il est vrai, ce respect a ses limites, comme on va le voir. Tout s'harmonise: il a été indispensable que le désir de l'homme répondît à la générosité de Dieu pour que le monde sortît du chaos où l'avait plongé le péché et redevînt habitable, mais ce désir, une fois accompli le fait historique de la Rédemption, doit rester permanent. S'il fait défaut, l'ordre cosmique est, sinon menacé en son ensemble, du moins troublé en quelque point. Là encore, nous sommes très loin des théories " juridiques ": dans la spiritualité foncièrement optimiste de Romanos, l'économie est avant tout une pédagogie et une thérapeutique. Du reste, dans l'hymne qui nous occupe, on voit reparaître la comparaison du médecin: les fléaux naturels sont des opérations chirurgicales auxquelles Dieu recourt quand des traitements plus doux n'ont pas eu d'effet (str. 11-12).

Ainsi la grâce appelle, exige la foi; au besoin elle la provoque, même et surtout quand elle prend l'apparence du châtiment. Et de son côté la foi appelle et parfois - dans le cas de l'hémorroïsse, par exemple - force la grâce. Cette dialectique fondée, de part et d'autre, sur la liberté du don, forme la trame de la vie chrétienne. La foi permet à celui qui la possède de " pouvoir tout ce qu'il veut " (26, 2); outre l'hémorroïsse, elle a sauvé la pécheresse et la Cananéenne (21, 3; 57, 5); elle a rédigé la supplique du lépreux (20, 11), elle a dicté la lettre de Marie et de Marthe, que l'espérance a copiée et que l'amour a cachetée (26, 3); elle a permis aux apôtres d'opérer des miracles (60, 4); elle met le nouveau chrétien en possession de toutes les

richesses du baptême (52, 10); elle sauvera les justes au dernier jour (50, 18). Une pièce particulièrement intéressante lui est consacrée, qui est l'hymne de l'Incrédulité de Thomas. Sans doute, on y trouve le thème banal de l'οἰκονομία (46, prooimion II): le doute de Thomas a eu pour effet d'affermir la foi de ses compagnons, et, par eux, de tous les chrétiens. Mais l'analyse psychologique qui forme le coeur de l'hymne (strophes 5-8) n'est pas sans finesse. La cause d'un tel doute est le même amour impulsif et quelque peu présomptueux que traduisaient les paroles de Thomas peu avant la résurrection de Lazare: " Allons mourir avec lui " (35, 3; 47, 11). Thomas n'a pas pu admettre que le Christ soit apparu sans qu'il fût là, et ne se soit pas enquis de lui: sa défiance envers l'affirmation des apôtres provient, en somme, de sa confiance en l'amitié divine. Aussi sera-t-il pardonné, et même admis à l'honneur qui n'a pas été accordé à Marie-Madeleine, celui de toucher le corps glorieux du Christ. Mais il devra d'abord subir une humiliation devant les apôtres, car - il le reconnaît lui-même - cette confiance n'était pas pure, il s'y mêlait de la jalousie et de l'orgueil; Thomas n'a su suivre le précepte du Christ et se mettre de lui-même à la dernière place, il est allé jusqu'à accuser ses compagnons de lâcheté, oubliant qu'à Gethsémani il avait fui comme les autres.

Dans les rapports de la grâce et de la foi, il y a un moment privilégié, la conversion, que Romanos a aimé décrire: la Samaritaine, la pécheresse, l'enfant prodigue sont les héros de quatre poèmes auxquels on peut joindre l'hymne Aux nouveaux baptisés, qui célèbre sur le mode parénétique les retrouvailles du Christ et de l'âme égarée. Dans ces pièces, l'optimisme du poète n'est guère moins sensible que dans les hymnes qui ont plus directement pour sujet l'οἰκονομία. Sans doute, il n'y manque ni l'appel à la pénitence^{our le passé}, ni l'exhortation à la vigilance pour l'avenir; mais les thèmes dominants sont la joie et la confiance. Ainsi, dans l'hymne de la Pécheresse, les châtiments infernaux sont bien évoqués dans les deux premières strophes, et l'auteur croit devoir rappeler que la pénitente " craignit les fouets "

qui l'attendent lui-même dans l'au-delà, car il n'y a pas de plus grand pécheur que lui; mais, dans les propos qu'il prête par la suite à son héroïne, il n'est plus question de crainte. On ne saurait déceler une trace de moralisme dans ces strophes, qui sont parmi les meilleures du poète. Ce n'est pas l'attrait de la vertu, de ses satisfactions et de ses récompenses qui détournent la pécheresse du vice; elle est mue uniquement par un amour pour le Christ qu'elle exprime en termes presque sensuels et qu'elle a pu employer déjà pour des amants terrestres (str. 5 et 9). L'idée d'inaugurer sa conversion en se pliant aux convenances ne l'effleure même pas; et c'est sans contrainte, sans anxiété, sans lutte contre elle-même, avec la certitude de n'être pas repoussée, qu'elle va accomplir une démarche jugée " impudente " (str. 12) par le pharisien. En passant d'une passion toute profane à un amour spirituel, elle apporte à celui-ci la même hardiesse, la même spontanéité, sans se préoccuper d'analyser les motifs de cette conversion.

Si le thème pénitentiel n'apparaît qu'au second plan dans l'hymne de la Pécheresse, qui est pourtant destiné au Mercredi-Saint, il est quasi absent de l'hymne quadragésimal sur l'Enfant prodigue¹⁴⁶. Là, nous ne voyons rapportés ni la faute, ni les malheurs, ni le retour, ni les paroles humbles et repentantes du pécheur: le récit est centré exclusivement sur la joie du père, puis sur le soin qu'il prend à la faire partager par son fils aîné. Le poète ajoute qu'il y réussit, ce qui lui permet de terminer sur une note optimiste qui n'est pas dans la parabole évangélique, mais qui n'est pas rare dans son oeuvre. Ailleurs, il recommande, par la bouche du Christ parlant aux apôtres, de haïr la tristesse, la crainte, le désespoir qui a conduit Judas à sa perte (47, 21). Que l'homme réserve ses larmes à ses propres fautes; les morts, nous ne devrions pas les pleurer, c'est un manque de foi (26, 1); mais " la chair est une boue qui ruisselle sans fin " (8b, 3). Romanos met à si haut prix le don divin et la joie de le posséder que cela l'amène à se contredire quelque peu en traitant la liberté humaine avec une désinvolture qui n'est du

reste pas en désaccord avec l'esprit de son temps: le néophyte a été amené plus ou moins par contrainte au baptistère ? La grâce est chose trop précieuse pour qu'il s'arrête à ce détail: venu par crainte, qu'il persévère par amour (52, 14-15).

Optimisme ne signifie pas laxisme. La morale de Romanos^{εὐ} sévère, peu soucieuse de nuances. Elle exige que le chrétien " se préoccupe constamment des choses de là-haut " et même " trouve ses délices dans la mort " (47, 2); qu'il s'abstienne dans cette vie de tout ce qui plaît au diable, spectacles, concerts, chansons (52, 18); qu'il s'exerce à jeûner (1, 1 et 21-22; 59, 18), car le jeûne fait fuir les démons (1, 3); qu'il ait l'amour et même la soif de la tempérance (5, 1; 6, 2), car c'est elle principalement qui distingue l'homme de la bête asservie à ses mouvements passionnels (6, 14); qu'il se méfie de la femme, qui a toujours été un piège (62, 7), un hameçon pour l'homme (6, 6), et qui, en dépit de sa pusillanimité naturelle, est téméraire et impulsive (15, 11; 34, 16). Le soin avec lequel Romanos a dessiné le portrait de deux femmes criminelles, à l'influence délétère: Hérodiade et l'épouse de Putiphar, montre quelle importance il accorde à ce point, peut-être sous l'influence de la tradition éphrémiennne. Le chrétien ne doit pas se plaindre de la pauvreté (31, 30), il doit prier assidûment (31, 3); mais surtout il doit, s'il veut accéder au royaume de Dieu, pratiquer la φιλανθρωπία, la συμπάθεια, l'ἐλεημοσύνη: c'est là le toit sans lequel tout l'édifice des vertus tomberait en ruines (31, 6), la voile sans laquelle la cargaison des vertus n'atteindra pas le port céleste (*ibid.*, 4), le seul messenger dont le coup d'aile soit assez fort pour l'emporter directement au-delà des cieux et des chœurs des anges, jusqu'à Dieu (*ibid.*, 9). Cette dernière comparaison est prise à Jean Chrysostome; mais ce qui est plus personnel à Romanos, c'est la manière très forte dont, à deux reprises, il marque le primat de la charité sur la continence, d'abord dans l'hymne sur les Noces de Cana, puis dans le 2e hymne des Dix vierges dont c'est le thème essentiel. Sur ce point il se distingue nettement d'Ephrem, qui fait de la continence un de ses leitmo-

ve les plus obsédants. Le mariage, dit-il, est honorable, et le Christ a bien montré qu'il le tenait pour tel en se rendant aux noces de Cana (18, 1-3); c'est grâce à lui que les vierges, donc la virginité, peuvent exister; et pourvu qu'ils aient la charité, ceux qui sont engagés dans ses liens valent bien mieux que les vierges qui ont le coeur dur (21, 24). Il est intéressant de rapprocher ces deux poèmes de l'hymne sur les Saints moines et ascètes, où, dans l'éloge qu'il fait de la vie monastique, l'auteur est tout à fait muet sur la principale épreuve du moine, la garde de la chasteté; en revanche, il s'étend longuement, si longuement même qu'on peut le soupçonner d'ironiser, sur les soucis, les chagrins, les responsabilités qui sont épargnés au moine. Dans toute cette pièce, qui n'est cependant pas destinée à un ~~auditoire~~ auditoire laïc, Romanos se montre mesuré dans le jugement de valeur qu'il porte sur les pratiques ascétiques; ce n'est pas lui qui, comme Grégoire de Nysse ou saint Jérôme, rabaisserait à plaisir le mariage pour mieux vanter la continence. Il est même en retrait sur Jean Chrysostome, qui, tout en ^{se} défendant de vouloir déprécier la vie conjugale, reconnaît que celle-ci est aussi inférieure à la virginité que la terre l'est au ciel, l'homme à l'ange, et même davantage. Mais Jean Chrysostome avait choisi le célibat, Romanos était peut-être marié ¹⁴⁷.

Il n'y a pas chez Romanos de vues ecclésiologiques bien originales. Sans doute, il a un sens très vif de la communauté chrétienne, du lien étroit qui doit unir tous les orthodoxes dans l'Eglise, épouse vierge du Christ (18, 1); qui doit unir aussi les vivants et les morts, car l'Eglise de la terre a pour collier d'or les souffrances des martyrs (58, 5), dont le combat a fait d'elle le $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ de l'Eglise d'en haut (*ibid.*, 1). A cette communauté s'en opposent d'autres: hérétiques, Juifs, païens, que le poète prend souvent à partie en termes violents et même grossiers. L'apologétique de Romanos est à l'usage purement interne, et toute défensive: sa préoccupation première est de communiquer à son troupeau, à l'égard de tout ce qui peut être hétérogène au christianisme, une horreur que ne vient tempérer aucune aspiration mis-

sionnaire. La croissance du corps mystique n'est pas un de ses soucis les plus lancinants. Il lui arrive bien dans la prière finale - pas très souvent, du reste - d'évoquer l'ensemble de l'humanité: " Aie pitié de tous les hommes " (1, 24); " réconcilie le monde entier " (10, 22); " donne-nous ta paix (ce sont les apôtres qui parlent), et par nous donne-la au monde " (48, 18). Mais il n'est même pas évident que, par " tous les hommes ", " le monde entier ", il entende la race humaine répandue sur toute la terre. On lit bien dans le 2e hymne de la Résurrection: " Toute la terre t'adore " (41, 20), ce qui n'est vrai - du moins à peu près vrai - que ~~pour~~ dans les limites de l'Empire romain d'Orient. En tout cas, jamais il ne prie pour que l'Eglise voie grandir le nombre de ses membres; bien au contraire, c'est du purgation qu'elle a besoin: " Chasse loin d'ici ceux qui pensent mal ", s'écrie le poète dans une autre prière finale (18, 21), en s'adressant à un Dieu qu'il n'en qualifie pas moins de " sauveur de tous".

Cette attitude est tout simplement celle de l'Eglise de son temps; un temps où le christianisme achève de conquérir l'empire, à la fois dans les milieux intellectuels et dans les campagnes reculées. Mais la manière expéditive dont s'opère cette conquête trouve son écho, on l'a vu, dans l'hymne Aux nouveaux baptisés, qui est décidément d'un très grand intérêt pour nous. Fidèle interprète des vues de Justinien, dans ce poème qui devrait être, qui veut être un hymne à la foi, Romanos nous laisse deviner un certain affaïssement de cette foi dont, depuis la fin du I^{er} siècle, le triomphe de l'empire chrétien et orthodoxe a rendu la pratique trop facile et commune: on ne compte plus sur l'impact de l'Evangile, on ne compte plus sur le rayonnement de la communauté chrétienne pour attirer les âmes infidèles. Désormais, c'est le seul poids de l'institution ecclésiale définitivement mise au point par le zèle législateur de Justinien et disposant du pouvoir séculier, qui fournira la force motrice d'une expansion que l'on sent trop fatale pour s'y intéresser outre mesure. Dès lors, pourquoi s'interdire la contrainte ? Elle est légitime, du fait que l'Eglise participe déjà de la puissance avec laquelle

le Christ apparaîtra un jour, ἐν δυνάμει, pour forcer tous les hommes à rendre compte. Cette dernière phase de la croissance de l'Eglise n'est que le lever de rideau d'une parousie que le poète - il le dit à plusieurs reprises - croit proche; or, sa conception de l'eschatologie, comme celle de tous les chrétiens de son temps, est restée primitive, elle n'est guère autre chose que la projection agrandie d'une séance du tribunal impérial. " Le temps de la bonté a pris fin, il n'y a plus de compassion " (31, 17), ce qui revient à dire que les attributs de Dieu ne sont pas éternels. C'est dans les strophes de l'hymne Aux nouveaux baptisés dont nous avons fait mention un peu plus haut que la justification de la contrainte est donnée dans les termes les plus clairs:

" Peut-être est-ce par crainte des lois en vigueur aujourd'hui que tu es venu au baptême et devenu ce que tu es devenu, intimidé par le temps présent. Et que t'arrivera-t-il donc quand viendra le temps du jugement, et que tout sera examiné, et que toute rétribution nous sera donnée par celui qui est notre résurrection? " (32, 14)¹⁴⁸ Ce qui signifie: la contrainte présente n'est rien par rapport au risque qu'elle épargne au néophyte.

Il n'y en a pas moins une contradiction flagrante entre ce point de vue et le grand cas que Romanos fait, on l'a vu, de la liberté humaine, qui a été une des conditions du salut. Disons-nous qu'ici le prédicateur, respectueux des lois civiles, l'a emporté sur le poète? Sans doute, ce n'est pas seulement la brebis qui est intimidée par la législation en vigueur, c'est aussi le pasteur. D'autre part, en ce point précis, poète et prédicateur ne sont pas sur le même plan. Le ~~premier~~ second se place sur le plan de la morale, le premier sur celui de l'économie, qui seul peut être l'objet de la vision poétique. Ce qui entre en jeu dans le drame de la Rédemption, c'est la liberté de l'Adam symbolique, attribut essentiel de la φύσις humaine; c'est en somme, l'humanité qui est libre, non l'homme. Le moraliste, lui, nous fait quitter ce théâtre cosmique pour nous ramener aux cas individuels et quotidiens. A ce niveau, la question de la liberté est vue sous un tout autre angle; les rapports qu'ont entre eux les

membres de l'immense corps de l'humanité ne sauraient être conçus de la même façon que les rapports entre ce corps, pris comme un tout, et Dieu.

Naturellement, dans l'Eglise dont Romanos évoque si volontiers la communion universelle, une place éminente est donnée à ses membres triomphants, encore que le mélode soit trop attaché à l'enseignement de l'économie pour consacrer beaucoup d'hymnes particuliers à des saints. Ainsi, avant de raconter la décollation de Jean-Baptiste, il a soin de dire qu'elle était οἰκονομία θεϊκή; c'est donc en tant que participant au drame de la Rédemption que le personnage l'intéresse (59, prooimion 11). Ce qu'il voit dans tous les saints, du reste, c'est avant tout ceux, qui, revêtus de la force du Christ (63, 14), l'ont imité (58, 1; 63, 1) en tout, mais particulièrement dans ses souffrances et dans sa prière constante (60, 1-2; 64, 10). Aussi sont-ils devenus le γένος de Dieu (61, 17), et le démon les craint comme il craint le Christ (63, 10). De cette participation à la puissance divine vient leur pouvoir d'intercession: ils protègent les âmes des justes (63, 15), ils leur procurent guérisons et grâces (58, 4), et ceux qui possèdent de leurs reliques peuvent échapper à tous les maux (63, 4).

Un seul des hymnes hagiographiques est dédié à la Mère de Dieu, celui de la Nativité de la Vierge. Cela ne signifie pas que Romanos soit peu zélé pour son culte; mais elle aussi, elle surtout, n'est guère mise en scène que dans le cadre de la vie du Christ et pour éclairer le mystère de l'économie, en dehors de laquelle le mélode ne connaît pas de théologie mariale. La sienne tient tout entière en deux termes: la maternité divine (θεοτόκος), la virginité perpétuelle (ἀειπαρθενός), et en particulier la virginité in partu. Sur celle-ci, Romanos insiste (10, 2; 46, 9) avec une vigueur qui doit être mise en rapport avec le primat donné à la divinité du Christ sur son humanité: la naissance ne doit pas être moins merveilleuse que la conception. Cette idée, répandue par les apocryphes, est tout à fait dans la ligne du "monophysisme populaire"¹⁴⁹ que le poète se garde bien de heurter. Mais ce n'est pas dans ce genre de considérations qu'est l'origi-

nalité de Romanos; elle est dans la manière dont il sait mettre en scène la mère de Dieu, la faire parler et agir avec un naturel et une liberté dont l'homélie offre peu d'exemples avant lui. Au rebours des auteurs dévots de l'Occident, il tend à marquer fortement en elle les traits humains qu'il estompe au contraire dans le personnage du Christ⁵⁰. Il lui prête même quelques faiblesses. Il insiste sur son incrédulité lors de l'Annonciation, incrédulité qui serait punie comme celle de Zacharie si l'ange n'en était pas empêché par une mystérieuse défense (2, 7-8); quand elle verra son fils crucifié, elle sera prise de doute (14, 13); et en le rencontrant sur le chemin du Calvaire, sa douleur lui arrache des paroles d'une ironie amère et peu charitable pour les apôtres (35, 3), de sorte que le Christ lui reproche d'être trop peu maîtresse d'elle-même (*ibid.*, 4-5). Ce ne sont du reste pas là des hardiesses: depuis Origène jusqu'à Cyrille d'Alexandrie, de tels thèmes ne sont pas rares dans la littérature patristique.

C'est principalement à trois titres que Romanos fait paraître Marie dans ses drames. Elle est d'abord, à titre apologétique, le témoin privilégié de l'Incarnation. Elle seule n'a pas besoin d'une illumination intérieure pour reconnaître la divinité du Christ au cours de sa vie publique: elle a été informée de tout dès le commencement, et des miracles que personne n'a rapportés sont venus confirmer sa foi (18, 7). En second lieu, elle est la disciple de choix, à laquelle le Christ enseigne pour tous les hommes les mystères essentiels de l'économie, avec plus de patience et d'égards que lorsqu'il s'adresse aux apôtres: c'est ainsi qu'elle apparaît dans le 2e hymne de la Nativité, dans les hymnes des Noces de Cana et de Marie à la Croix. Enfin, le rôle qui la mêle le plus étroitement au drame de la Rédemption est celui de médiatrice du genre humain auprès du Christ; elle se dit elle-même " la bouche de toute sa race " (10, 23), et le poète affirme ailleurs que son intercession est toujours bien reçue (57, 10). Les apôtres le savent bien, qui l'invoquent déjà, alors qu'elle est encore sur cette terre, en redescendant du mont des Oliviers où ils ont assisté à l'Ascension (48, 18). Mais c'est surtout dans

le 2e hymne de la Nativité qu'est illustrée cette mission de médiatrice, par le dialogue entre Adam, Eve et la Vierge dont la scène est, non à la crèche même, mais devant la porte; les premiers hommes n'osent pas se présenter eux-mêmes, et c'est Marie qui va porter leur prière et transmettre la réponse.¹⁵¹

Ces interventions de la Vierge dans les hymnes n'illustrent pas seulement, chez Romanos, sa conception de l'économie et ses leçons morales. Elles illustrent aussi sa piété, qui est un des aspects les plus séduisants de cet esprit tumultueux, inégal et parfois déconcertant à notre goût moderne. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ce côté de sa personnalité; il faudrait pour cela une expérience de la littérature spirituelle byzantine que nous sommes loin de posséder. Si de plus compétents l'entreprennent, ils trouveront dans les prières qui servent de conclusion à la plupart des hymnes - les trois quarts à peu près¹⁵² de quoi réunir une belle anthologie. ~~Dans~~ Ces pièces, où le poète s'exprime tantôt en son seul nom, tantôt au nom de tous¹⁵³, sont parfois, et notamment dans les poèmes sur la Passion, de purs hymnes de louange (1, 24; 12, 13; 24, 23; 35, 17; 36, 23; 37, 23; 38, 18; 41, 20; 47, 24). Plus souvent, ce sont des suppliques, qui varient beaucoup dans la forme, assez peu dans le fond. Pour lui-même, le poète demande à Dieu qu'il lui conserve un talent dont il est très conscient (36, 16; 40, 24), mais surtout qu'il lui donne la force de mettre en pratique les conseils qu'il sait donner aux autres sous une forme si attrayante (8b, 17; 31, 31; 50, 24; 55, 15). Il est assez rare qu'il prie pour des individus ou pour une communauté limitée: les empereurs (54, 25; 57, 11), les églises (32, 16; 52, 22), la ville (54, 25) ou même l'Etat (*ib.*). Il est rare aussi qu'il implore des biens terrestres comme la paix (48, 18; 57, 11; 52, 22), des jours tranquilles (26, 18), la clémence des saisons et l'abondance des récoltes (10, 22). Les dons spirituels qu'il mentionne sont la joie (3, 24), la componction (31, 31; 45, 20), le repentir (39, 24), le don des larmes (28, 22), une prière pure (55, 15), la possession de la vraie doctrine (14, 18; 18, 21). Mais ce qui revient constamment, c'est

l'accent pénitentiel: que Dieu accorde au poète et à tous son pardon (8b, 17; 20, 28; 21, 18; 28, 22; 32, 16; 42, 22; 45, 20; 46, 18; 54, 25), qu'il les sauve de sa colère (3, 20; 14, 18; 30, 21; 60, 24), qu'il les délivre de la tyrannie du péché (6, 22; 16, 18; 23, 21). Il est moins fréquent que la demande soit présentée sous une forme positive: que tous accèdent au royaume (15, 18; 31, 31) et à son banquet (28, 22), en compagnie des saints (39, 24; 45, 20); et pour cela, que chacun se laisse gouverner par la volonté de Dieu (51, 18) et fasse la fin qu'il lui plaît (26, 18). Tout cela est exprimé avec une sobriété imposée d'ailleurs par les limites de la strophe, avec une humilité qui va bien au-delà de la convention littéraire, avec une densité, une justesse de ton qui révèlent chez l'auteur une vie intérieure profonde, une sensibilité religieuse que la répétition de thèmes parfois un peu trop exploités n'a pas émoussée.

NOTES DU CHAPITRE 6

=====

1. Du moins dans le missel de Pie V. Il va de soi que le saccage liturgique de ces dernières années n'a à peu près rien laissé subsister des anciennes séquences.
2. C'est l'expression employée par l'higoumène de Nitrie dans l'histoire de l'abbé Paul de Cappadoce, dont il a été question au chapitre 1, p. 18-19.
3. On rappelle qu'il y a 61 hymnes et un fragment sûrement authentiques.
4. P. Maas, Das Kontakion, p. 298-305.
5. K. Mitsakis, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, I, p. 432-435.
6. Les historiens et les chroniqueurs qui décrivent des tremblements de terre ne les caractérisent guère que par l'importance des dégâts qu'ils causent. Romanos, lui, parle du "ru-gissement de la terre" (str. 13, Maas-Trypanis, I, p. 467), ce qui trahit une impression vécue. D'autre part, il précise que la mer déchaînée empêchait l'évacuation des fuyards (str. 16, ibid., p. 468), détail qui, comme le remarque P. Maas (Chronologie, p. 3-4), n'est donné par aucun récit contemporain.
7. Il existe d'utiles études de détail: J. E. Bickersteth, A source of Romanos'kontakion on the Hypapante, Actes du VIe Congrès international d'Etudes byzantines, Paris, 1950, p. 375-381; P. Nicolopoulos, 'Επὶ τὰς πηγὰς τοῦ εἰς τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραὰμ ὕμνου Ῥωμανοῦ τοῦ Μελαποῦ, Ἀθηνᾶ 36, 1952, p. 278-285; A. Kominis, Πηγὰὶ τοῦ εἰς τὸν νικτῆρα ὕμνου Ῥωμανοῦ τοῦ Μελαποῦ, ΕΕΒΣ 27, 1957, p. 224-232; et surtout la vieille étude de Th. Wehofer, Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn, Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien, philos.-histor. Klasse, 154/5, 1907.
8. Le 5e volume comprend les hymnes sur l'Incrédulité de Thomas, la Mission des Apôtres, l'Asceñsion, la Pentecôte, le Juge-ment dernier, les cinq hymnes parénétiques et pénitentiels

(Dix vierges I, Aux nouveaux baptisés, Aux saints moines et ascètes, Sur le tremblement de terre et l'incendie, Prière de pénitence), et quatre hymnes hagiographiques: la Nativité de la Vierge, la Toussaint, la Décollation de saint Jean-Baptiste et le Boiteux guéri par saint Pierre.

9. Comme le font les collaborateurs de N. Tomadakis dans les volumes III et IV. La trop grande abondance de ces rapprochements, loin de faciliter la recherche des sources, lui est plutôt nuisible, car elle donne l'impression que Romanos n'a fait que répéter des lieux communs.
10. Basile de Séleucie, Hom. XI εἰς τὸν ἁγίον Ἡλίαν (PG 85, 148 A - 157 B). Cf. P. Maas, Das kontakion, p. 302-304, et notre édition, t. I, p. 298 s.
11. Basile de Séleucie, Hom. XXIII εἰς τὸν δαιμονιῶνα (PG 85, 269 B - 277 C). Cf. P. Maas, o. c., p. 300-302, et notre édition, t. III, p. 49-51.
12. Basile de Séleucie, Hom. XXXIX εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς παναγίας θεοτόκου (PG 85, 448 A-B). Cf. P. Maas, o. c., p. 305, et notre édition, t. III, p. 179, n. 1.
13. Basile de Séleucie, Hom. XII εἰς τὸν Ἰωάνν (PG 85, 157 C - 171 A). Cf. notre édition, t. I, p. 407-408, et 422, n. 2. Il y a sur Jonas une autre homélie de Basile, mais elle n'a trait qu'à l'épisode du monstre marin.
14. Cf. notre édition, t. I, p. 73, n. 3, et p. 77, n. 1.
[Jean Chrysostome, Hom. De poenitentia V (PG 49, 307).
15. Jean Chrysostome, Hom. De poenitentia III, 1-2 (PG 49, 293-294).
16. Jean Chrysostome, In Acta Apost. IV, 3 (PG 60, 47); In Pentecosten II (PG 52, 807-810) et III (ib., 809-812).
17. Jean Chrysostome, In cap. VII Genes. hom. XXV, 4 (PG 53, 223-224). Cf. notre édition, t. I, p. 111, n. 2, et 115, n. 3.
18. ^{Pseudo-}Jean Chrysostome, In poenitentiam Ninivitarum (hom. II du Supplementum), PG 64, 425 B et 429 B. Cf. notre édition, t. I, p. 411, n. 1; 417, n. 2; 419, n. 1.
19. Jean Chrysostome, In Ioannem hom. XXII, 1 (PG 59, 133-134).

Cf. notre t. II, p. 311, n. 2.

20. Jean Chrysostome, De Lazaro hom. III, 4-5 (PG 48, 997-998).
21. Jean Chrysostome, In Acta Apost. hom. II, 4 (PG 60, 30).
22. L'idée générale de cet hymne, illustrée par le refrain: μέγας μόνος - κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν, est que Dieu, dans sa toute-puissance, se sert pour élever Joseph de ses ennemis eux-mêmes. Or cette idée est développée par Jean Chrysostome, De Lazaro III, 5-6 (PG 48, 1013-1016), dans une longue digression sur l'histoire de Joseph.
23. Pitra, AS I, p. 684. C'est l'homélie In meretricem et pharisaicum, dont l'incipit est: Πάντοτε μὲν ὁ Θεὸς ὡς φιλανθρώπος. PG 59, 531-536
Cf. J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris, 1965, n° 396. La pièce avait été attribuée à Sévérion de Gabala par L. E. Dupin, Nouvelle bibliothèque ecclésiastique, III, Paris, 1694, p. 26. Il est étrange que, quatre-vingts ans après la découverte de Pitra, H. D. Altendorf (Untersuchungen zu Severian von Gabala, dissertation dactylographiée, Tübingen, 1957) reprenne cette hypothèse périmée.
24. Pseudo-Chrysostome, In Eliam prophetam (PG 56, 583-586). Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 443. B. Marx (Procliana, Münster, 1940, p. 17-19) l'attribue à Proclos et y voit la source de l'homélie de Basile de Séleucie sur Elle citée à la n. 10. C'est l'inverse qui est évident. En général, les philologues qui se sont occupés du pseudo-Chrysostome, principalement pour chercher des ouvrages perdus de Proclos, de Sévérion de Gabala, de Nestorius, etc., n'ont tenu aucun compte du témoignage de Romanos. Dans ce cas précis, on disposait pourtant des travaux de P. Maas.
25. Pseudo-Chrysostome, In adorationem venerandae crucis (PG 62, 747-754). Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 46, et t. IV de notre édition, p. 287, n. 2.
26. Pseudo-Chrysostome, De Joseph et castitate (PG 56, 587-590). Cf. notre t. I, p. 261-289. Cette homélie a été attribuée à Sévérion de Gabala par L. E. Dupin (o. c., p. 26), à Nestorius par F. Batiffol (Sermons de Nestorius, Revue Biblique 9,

- 1900, p. 351, note), suivi par B. Marx, (o. c., p. 56). J. A. de Aldama (o. c., n° 293) propose Jean le Jeûneur, mort en 595, ce qui s'accorderait bien avec l'hypothèse de la dépendance de l'homélie par rapport au poème.
27. PG 59, 515-521 (cf. notre t. III, p. 229 s.). C'est encore une des homélies que Dupin attribue à Sévérilien de Gabala. Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 8.
28. PG 61, 781-784. Cf. notre t. IV, p. 572-3. B. Marx (o. c., p. 32) propose de l'attribuer à Amphilochios d'Iconium. Cf. J. A. de Aldama (o. c., n° 386). L'exégèse de cette parabole a peut-être pour origine Cyrille d'Alexandrie, Comm. in Lucam, XV (PG 72, 800 B - 801 D).
29. Pseudo-Chrysostome, In ramos palmarum (PG 61, 703-708). Cf. notre t. IV, p. 41, n. 1; 47, n. 1; 49, n. 2. Cette homélie, dont la tradition n'est pas simple (il en existe au moins deux recensions), porte le nom de Léontios dans plusieurs témoins. Il s'agirait de Léontios de Jérusalem, ce qui donnerait à Romanos une source syro-palestinienne de plus. Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 168, où l'on trouvera une bibliographie de la question.
30. Cf. notre t. IV, p. 333, n. 5; 335, n. 1, 2 et 4. L'homélie dont Romanos s'est peut-être inspiré est celle que nous mentionnons dans la n. 25.
31. Pseudo-Chrysostome, De loco I Cor. 6, 18: omne peccatum quod fecerit homo (Contra fornicarios), PG 64, 465 D - 473 A. Nous avons, par ignorance, omis d'indiquer cette source dans notre édition.
32. Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 542.
33. " Romanos did not hesitate to borrow even from heretical writers like Nestorius, whom he also attacked " (P. Maas- C. A. Trypanis, Sancti Romani Cantica, 1, p. XXI). Bien entendu, même si l'attribution de l'homélie à Nestorius était incontestable, rien ne prouverait que Romanos l'ait connue sous ce nom; et c'est même très improbable.
34. S. Haidacher, Abschiedsrede des Nestorius vor seine Abreise zum Ephesinum, überliefert unter dem Namen des hl. Gregor von Nyssa, Zeitschrift für katholische Theologie, 38 (1914), p.

- 93-99. Tillemont avait proposé Astérios d'Amasée: cf. J. A. de Aldama, J. c.
35. Pseudo-Chrysostome, In principium jejunii (PG 56, 525-538). Cf. notre t. I, p. 73, n. 1. B. Marx (o. c., p. 58) l'attribue à Proclus (J. A. de Aldama, o. c., n° 437).
36. Aux str. 5, 6 et 11. Il s'agit des homélies In S. Apostolum Thomam (PG 59, 681-8) et In novam dominicam et in apostolum Thomam (PG 63, 927-930), qui est une recension abrégée de la précédente. La première est attribuée à Proclus par B. Marx, o. c., p. 61. Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 180 et 181.
37. Pseudo-Chrysostome, In Ascensione Domini 1, 2, 3, 4 et 5 (PG 52, 791-802). Les cinq pièces ont été revendiquées pour Proclus par B. Marx, p. 44-45. Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 516 (homélie 1, donnée comme de Proclus par deux manuscrits italo-grecs), 145 (homélie 2, que C. Baur estime issue d'un milieu antiochien proche de Nestorius, ou peut-être un ouvrage de Sévérilien de Gabala), 527 (homélie 3, attribuée aussi à S. Cyrille d'Alexandrie), 525 et 128.
38. Cf. n. 7.
39. Basile de Césarée, Lettre 260, à Opt~~im~~us (PG 32, 964 C - 965 B). Cf. notre t. II, p. 187, n. 1, et 191, n. 1.
40. Dorothee de Gaza, Διδασκαλία, XV, 1. PG 88, 1788; éd. L. Regnault - J. de Préville, SC 92, Paris, 1963, p. 446-8. Le rapprochement a été fait par P. Maas, Chronologie, p. 25-26. Cf. notre t. I, p. 93, n. 1.
41. Là encore, c'est P. Maas, Chronologie, p. 14, 16-17, qui a signalé cette source. Cf. notre t. IV, p. 493-496.
42. PG 86, 509-536 (homélies 1 et 2), 384-406 (homélie 3); PG 62, 721-724 (homélie 4). Cf. notre t. IV, p. 269-276.
43. Cyrille de Jérusalem, Εἰς τὴν ὑπαπαντήν (PG 33, 1188 A - 1204 A). Cf. notre t. II, p. 177, n. 2; 181, n. 3; 197, n. 2. Nous citons aussi une homélie du pseudo-Athanase qui ne peut être antérieure au milieu du Ve s. (p. 165, n. 3). Mais elle dépend peut-être de Romanos.
44. Cf. notre t. I, p. 379, n. 3; p. 397, n. 3; p. 399, n. 1.

45. Cf. notre t. IV, p. 127, n. 1.
46. Ibid., p. 358-364.
47. Ibid., p. 93, n. 1. C'est par erreur que nous avons fait de Sévérien un évêque d'Emèse.
48. Ibid., p. 351, n. 2.
49. Ibid., p. 529, n. 1.
50. K. Krumbacher, Miscellen zu Romanos, Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der bayer. Akad. der Wiss. zu München, 24/3, 1909, p. 78-91.
51. H. Delehay, Les légendes grecques des saints militaires, Bruxelles, 1909, p. 259-263.
52. C'est la Passio prima des AASS, octobre IV (Bruxelles, 1780), p. 87-89. La traduction date d'avant 877 (ibid., p. 53).
53. Photios, Bibliothèque, 255 (PG 104, 104 B - 105 A).
54. Dans la str. 21 (Maas-Trypanis, II, p. 85). Nous ne comptons naturellement pas la référence au " Théologien " qu'on trouve dans le 1er hymne de la Résurrection, str. 3 (cf. notre t. IV, p. 385, n. 5). L'identification de ce " Théologien " avec Grégoire de Nazianze, avancée en 1931 par Venetia Cottas, a été reprise récemment par A. Tuilier dans son édition du Χριστὸς πάσχων (SC 149, Paris, 1969, p. 44-47). Nous avons indiqué ailleurs ce que nous en pensions (A propos d'une édition récente du Χριστὸς πάσχων, Travaux et Mémoires, V, Paris, 1973, p. 363-372).
55. B. Laǵšev, Hagiographica graeca inedita, Mém. de l'Acad. impér. de St-Petersbourg, VIIIe série, XII/2, 1914, p. 40-53.
56. Les textes grecs connus des trois légendes (il y a encore une légende " arabe ", qui est en réalité occidentale) ont été publiés par L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig, 1909. Il existe une version syrienne de la Passio romana publiée en 1895 par P. Bedjan, Acta Martyrum, VI, p. 107-119. Sur l'origine des trois légendes, v. le compte rendu de l'édition de Deubner par P. Maas, BZ 17 (1908), p. 604-609.
57. P. Bedjan, Histoire complète de Joseph par saint Ephrem, poème inédit en 10 livres, Paris, 1887 (la 2e édition, de 1891,

- contient les 12 livres). Th. J. Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et sermones, III (Malines, 1889), p. 231-639. Naturellement, comme je ne connais pas le syriaque, j'ai dû me fier à la traduction latine de Lamy.
58. Hymni in festum Epiphaniae, XIV (Lamy, III, Malines, 1882, p. 113-127).
59. Il n'y en a que trois dans S. G. Mercati, S. Ephraemi Syri opera, t. I, fasc. 1, Rome, 1915.
60. Th. Wehofer, Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft der Herrn, Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien, philos.-histor. Klasse, 154/5, 1907, p.
61. P. Maas, Das kontakion, p. 299.
62. V. la note 7.
63. S. G. Mercati, o. c., p. 43-83.
64. LG 46, 553-576. La partie relative au sacrifice d'Abraham (565-573) est reproduite par Mercati sous le texte d'Ephrem. Elle figure aussi dans la collection du pseudo-Chrysostome sous le titre: In Abraham et Isaac. (PG 56, 537-542). Cf. J. A. de Aldama, o. c., n° 36.
65. Str. 10 (t. I de notre édition, p. 149-151).
66. Str. 23 (ibid., p. 163).
67. Sur ces homélies, cf. notre t. I, p. 132-3.
68. Str. 2 (t. III de notre édition, p. 330).
69. Allusion à Deut. 30, 11-14, dont cette strophe est un commentaire. / J. Romanos 112, 8
70. Epiphanie II, str. 10 (t. II de notre édition, p. 282).
71. Tremblement de terre et incendie, str. 4 (Maas-Trypanis, I, p. 463). Dans la strophe suivante, le poète prend pour exemple l'histoire de la Cananéenne.
72. Adam et Eve, str. 1-2 (t. I de notre édition, p. 72).
73. Noces de Cana, str. 1-2 (t. II de notre édition, p. 302).
74. Dix vierges II, str. 25 (t. III de notre édition, p. 356-8).
75. Cf. par exemple Reniement de saint Pierre, str. 11 (t. IV de notre édition, p. 124 et n. 1).
76. Tous les hymnes sur l'Ancien ou le Nouveau Testament ne sont

- pas narratifs; ce n'est le cas, ni du 3e hymne de la Nativité, ni du 2e de l'Epiphanie, ni de l'hymne sur la Mission des apôtres. Dans d'autres (Triomphe de la Croix, Adoration de la Croix, Résurrection IV et VI), il y a bien un récit ou un drame, mais les éléments n'en sont pas pris à la Bible.
77. Str. 12 (t. III de notre édition, p. 120). Seul Jean (6, 9) précise que les pains et les poissons avaient été apportés par un enfant.
78. Cf. t. III de notre édition, p. 98.
79. Str. 6 et 13 (t. IV de notre édition, p. 38 et 40).
80. Str. 3 : t. IV de notre édition, p. 116).
81. Ibid., p. 358-368.
82. Les trois enfants dans la fournaise, str. 12 (t. I de notre édition, p. 378).
83. Décollation de saint Jean-Baptiste, str. 15 (Maas-Trypanis, I, p. 301).
84. Epiphanie 1, str. 7 (t. II de notre édition, p. 246).
85. Il m'en a échappé quelques-unes, encore que, sur ce point tout au moins, mon édition ne soit pas la plus mauvaise de toutes. Dans l'hymne des Noces de Cana, str. 21 (t. II, p. 320), les vv. 3-4: (κακοδόξους... ἀπέλασον) οἵτινες ὡς πανοῦργοι - μίσγουσί σου τὸν οἶνον - τὸν πανάγιον ὕδατι, sont une allusion à Isaïe, 1, 22: οἱ κήληοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι. Dans l'hymne du Triomphe de la Croix, str. 14 (t. IV, p. 305), j'aurais dû reconnaître au v. 2 (σίγησον, κερτέρησον, - ἐπίθεε στόματι χειρὰν) une réminiscence de Juges, 18, 19: Κώφευσον, ἐπίθεε τὴν χειρὰ σου ἐπὶ τὸ στόμα σου.
86. Cf. les Trois enfants dans la fournaise, str. 28 (t. I de notre édition, p. 401, n. 1); le Riche et Lazare, str. 7 (t. III, p. 287, n. 2); Décollation de saint Jean-Baptiste, str. 11 (Maas-Trypanis, p. 299), où le poète dit de l'anniversaire d'Hérode: ὡς εἶπε Ζαχαρίας - Ἡ ἡμέρα ἔσται ἐκείνη - σκότος καὶ οὐ φῶς. En réalité, cela correspond à Amos, 5, 18: "Ἰνα τί αὕτη ὑμῖν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου; Καὶ αὕτη ἔστιν σκότος καὶ οὐ φῶς. Romanos a sans doute confondu avec Zacharie,

- 14, 7: καὶ οὐχ ἡμέρα καὶ οὐ νύξ, καὶ πρὸς ἐσπέραν ἔσται φῶς.
87. Cf. p. 358.
88. Cf. notre t. IV, p. 63-64.
89. La variante connue de Sévérien a laissé une trace dans une partie de la tradition latine. Cf. notre t. IV, p. 93, n. 1.
90. Cf. l'introduction de L. Lenoir à sa traduction du Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron, SC 121, Paris, 1966, p. 31.
91. Nativité III, str. 3 (t. II de notre édition, p. 122).
92. Epiphanie II, str. 14 (ibid., p. 286).
93. La comparaison du Christ avec le sel est courante depuis Ignace d'Antioche (cf. notre t. II, p. 289, n. 1), mais non le type avec sa référence à Gen. 27, 4.
94. Cf. notre t. IV, p. 167, n. 3.
95. Ibid., p. 257, n. 2.
96. Cyrille d'Alexandrie, Comment. in Isaiam (PG 70, 452 B-D). Le plus souvent, ce nuage est considéré comme la figure du corps du Christ.
97. Le texte de Romanos est: αὐτὴν γὰρ (sc. Marie) ἡ γραφὴ - νεφέλην προκαλεῖ. On pourrait penser au nuage que le serviteur d'Elie voit apparaître sur la mer après le sacrifice sur le Carmel, et qui met fin à la sécheresse de trois ans (I Rois, 18, 44). Mais ce nuage-là n'a été considéré comme une figure de la Vierge qu'en Occident, chez les écrivains du Carmel.
98. R. J. Schork, Typology of the Kontakia of Romanos, Comptes rendus du Congrès d'Etudes patristiques d'Oxford, 1959, IVe partie, Studia Patristica VI, 1962 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 81), p. 211-220.
99. Le poète va jusqu'à mettre cette lampe sur un lampadaire emprunté à une autre parabole (Mt 5, 15; Mc 4, 21; Lc 8, 16), et qui représente la croix.
100. On trouve encore dans les hymnes d'autres questions du même genre: comment sait-on que Pierre a été pardonné après son reniement (34, 21-22) ? Pourquoi les démons appellent-ils le

Christ " fils de Dieu " alors qu'ils ignorent sa divinité (22, 19-20) ? Pourquoi le Christ a-t-il demandé où l'on avait enterré Lazare, puisqu'il savait tout (26, 17) ? etc. Nous reviendrons, à propos de l'économie, sur plusieurs de ces questions. Ici, nous ne pouvons multiplier les exemples, pour ne pas avoir l'air de déverser dans la présente étude ce que nous avons déjà dit ou ce que nous dirons dans les notes de notre édition.

101. La citation est presque littérale. Le texte d'Habacuc est exactement: ὄψονταί σε καὶ ὠδινήσουσι λαοί.
102. Exode 32, 10. Romanos édulcore légèrement le texte: "Εασόν με, φίλε, - θυμωθῆναι καὶ ἐκτρίψαι - τοῖς νόμοις μου - τοὺς μὴ πειθαρχοῦντας.
103. Col. 4, 2 (τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε), et aussi Rom. 12, 12 (τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες).
104. C'est un verset du Benedictus: σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς (Luc 1, 71), " le salut (qui nous délivre) de nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous haïssent ". Romanos comprend: " le salut vient de nos ennemis et de ceux qui nous haïssent ", c'est-à-dire: la réalité de la Résurrection nous est garantie par l'Enfer et par les soldats de garde au tombeau, que le poète s'apprête à interroger (cf. notre t. IV, p. 461, n. 1).
105. Cf. notre t. IV, p. 493-499.
106. Il est à remarquer que le poète emploie ici le singulier ἐστίν, si du moins les éditeurs d'Oxford ont bien lu ce mot, qui est très effacé dans le texte de Q et que nous n'avons pas pu lire.
107. J'ai légèrement modifié la traduction que j'ai donnée de cette strophe, t. II, p. 379. Je crains d'avoir fortement exagéré, dans l'introduction de cet hymne, son accent antimonophysite.
108. A vrai dire, il y a surtout là une réminiscence probable de Basile de Césarée, Hom. XXIV, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos: "Ινα δὲ μὴ εἰς πολυθεΐαν ἀποσχισθῆς, μίαν ὁμολόγει ἐπ'ἀμφοῖν τὴν οὐσίαν (PG 31, 605 B).
109. On notera que Romanos emploie la formule sous sa forme primitive: " Un de la Trinité s'est incarné ", et non sous la forme

" théopaschite " que lui ont donnée les moines scythes: " Un de la Trinité a souffert dans la chair (εἰς τῆς τριάδος ἔπα-
θε σαρκί) ".

110. Cf. notre t. III, p. 127, n. 1.

111. Jean 11, 41.

112. P. Maas, Chronologie, p. 13-18.

113. Pitra, AS I, p. 26, note.

114. P. Maas, Chronologie, p. 14, n. 3.

115. Cf. notre t. IV, p. 517, n. 1, où nous signalons que l'expres-
sion et l'accusation se retrouvent dans l'hymne τῶν ἀποστόλων
τὸ κήρυγμα, str. 9 (éd. C. A. Trypanis, Fourteen early Byzan-
tine cantica, Vienne, 1968, p. 97). Mais nous ne considérons
plus actuellement l'attribution de cette pièce à Romanos comme
probable.

117. Grégoire de Nysse, Antirrhétique (Contre Apollinaire), 12-
13 (PG 45, 1145-8), 18 (ibid., 1157-1160), 24-26 (ibid.,
~~1173-1181~~ 1173-1181). Cf. J. Tixeront, Histoire des dogmes, II
(Paris, 1909), p. 101.

116. Epiphane, Adversus Haereses, III, 2, 2, Haeresis LXVII (PG 42,
641 D - 644 C). Cf. J. Tixeront, Histoire des dogmes, II (Pa-
ris, 1909), p. 105.

118. Chronicon Pascale, I, 632 (Cod. Just. I, 1, 6). Cf. P. Maas,
Chronologie, p. 13-14. Dans le catalogue d'hérésies qu'il a
inséré dans l'hymne de l'Hypapantè (14, 12), Romanos fait en-
core allusion aux apollinaristes quand il parle de ceux qui
refusent une âme au Christ.

119. Ces trois expressions^{sont} réunies dans le discours de Siméon rece-
vant l'enfant Jésus dans ses bras (Hypapantè, str. 6).

120. P. Maas, Chronologie, p. 13.

121. Du moins dans les trois premiers volumes (cf. en particulier
t. II, p. 43). Je dois signaler que, dans un compte rendu des
vol. II et III de mon édition (Revue d'Histoire ecclésiasti-
que, 62, 1967, p. 459-462), paru d'ailleurs avant la publica-
tion du t. IV, A. de Halleux s'élève avec raison contre le
point de vue de P. Maas que j'avais adopté. Il écrit: " la

- christologie de Romanos est d'une facture typiquement " alexandrine ", en ce qu'elle conçoit le mystère moins comme l'union de deux natures que comme le " devenir sans changement " du Verbe, devenant vraiment homme tout en demeurant Dieu. " Plus loin, l'auteur trouve, dans la manière dont Romanos parle des miracles du Christ, des formules qui annoncent le mono-énergisme; ce que je ne nie pas. Il me semble que la christologie de Romanos est alexandrine et tend vers le monoénergisme tout simplement parce que tels étaient les caractères de la christologie de Justinien. Ce compte rendu constitue, en tout cas, une excellente mise au point sur la théologie de Romanos.
122. Cf. notre t. IV, p. 507, n. 1.
123. P. Régamey (Les plus beaux textes sur la Vierge Marie, Paris, 1946, p. 105-106) s'est quelque peu ému de voir la Vierge douter de la résurrection du Christ (Marie à la Croix, str. 11); ce doute, comme nous avons eu l'occasion de le dire, provient d'une erreur de traduction (t. IV, p. 177, n. 1). Il n'aurait du reste rien de contraire à la foi; on peut se demander si la théologie des privilèges n'a pas rendu les écrivains spirituels d'Occident un peu trop sourcilieux sur ce genre de choses.
124. Souvenir des Evangiles de l'enfance ? Ici, Romanos ne suit pas Jean Chrysostome, qui, au contraire, soutient que le Christ n'avait fait aucun miracle dans sa jeunesse (In Ioannem hom. XXI, 2; PG 59, 129-130), en s'attardant même quelque peu à réfuter l'opinion contraire.
125. C'est le même style qu'adopte Joseph dès qu'il apprend que la Vierge est enceinte du Christ (9, 15); il le pousse jusqu'au ridicule.
126. Noé (2, 10) ne connaît d'avance que la résurrection universelle; encore celle-ci est-elle en rapport direct avec la Rédemption.
127. Cf. J. Tixeront, Histoire des dogmes, III (Paris, 1912), p. 15 (Théodore de Mopsueste), 77-78 (Cyrille), 127-9 (les agnoètes monophysites et l'état de la question aux VI^e-VII^e s.).

128. Triomphant même devant le Sanhédrin, alors que, dans le récit des synoptiques, il n'ouvre la bouche que pour affirmer qu'il reviendra à la droite du Père au dernier jour. L'hymne de la Passion, au contraire, le montre discutant avec une souveraine autorité.
129. P. Maas, Chronologie, p. 19. Dans ce qui suit, nous ne faisons naturellement pas état de l'hymne sur le Saint-Esprit que nous avons édité dans le chapitre 5, p. 476-481, car son attribution à Romanos, bien que très probable, est impossible à prouver.
130. Le texte v. 1 de cette strophe: 'Υπὸ οὖν ταύτης πολιτοκρεῖται - 'Αδὰμ τῆς ἀπάτης ὁ θεῖλος, évoque l'image d'une ville assiégée que l'on prend par trahison. Romanos a pris soin de dire dans la strophe précédente que le serpent n'osait pas s'attaquer directement à Adam.
131. Il y a dans ce passage un jeu de mots sur παρακοή, qui est à la fois trouble de l'audition et désobéissance: οὗς ἀνοίξας - ὃ ἔφραξε παρακοή.
132. La description d'Adam en haillons, affamé, enchaîné dans les ténèbres, est conforme à ce qu'on sait des prisons byzantines. Cf. Ph. Koukoulès, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, III, Athènes, 1949, p. 229-236.
133. Il y a peut-être là une allusion à un épisode biblique: à la bataille de Raamoth-en-Galaad, où d'ailleurs il sera tué, le roi d'Israël Achab se déguise pour détourner le choc de l'ennemi sur son allié, le roi de Juda Josaphat (I Rois, 22, 29-36).
134. Cf. J. Rivière, Le dogme de la Rédemption, Paris, 1905, p. 142-146. Nous avons trouvé grand profit à utiliser cette étude, dont l'auteur garde toujours un point de vue étroitement latin, mais s'appuie sur une documentation très riche et très sûre.
135. Dans l'Eglise latine, la doctrine de la satisfaction viciaire est rangée parmi les sententiae fidei proximae (L. Ott, Précis de théologie dogmatique, trad. M. Grandclaude, Mulhouse, 1955, p. 263).

136. J. Rivière, o. c., p. 415.
137. Cf. notre t. IV, p. 45, n. 1.
138. Ibid., p. 566-570.
139. L'idée que le monde infernal reproduit parodiquement le monde céleste est très caractéristique de la démonologie populaire à Byzance. Nous en avons déjà brièvement traité (Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos, Travaux et Mémoires, IV, Paris, 1970, p. 318).
140. Jean Chrysostome, In Ioannem hom. LXVIII, 2-3 (PG 59, 372-3); In Rom. hom. XIII, (5 (PG 60, 514). Cf. J. Rivière, o. c., p. 396-7.
141. On ne trouvera pas de meilleur exemple de cette tendance que dans les sermons d'un contemporain occidental de Romanos, Césaire d'Arles.
142. En de tels passages, Romanos distingue soigneusement Satan et la Mort, ou sa doublure l'Enfer, et même il les oppose. La Mort joue chez lui un rôle ambigu: elle est tantôt un monstre illusoire créé par le péché de l'homme (43, 12), tantôt la servante docile et respectueuse de Dieu, qui n'ose s'approcher de la croix du Christ que si celui-ci lui en donne l'ordre (37, 19).
143. Cf. chapitre 4, p. 388-390.
144. La comparaison est mise dans la bouche du Christ s'adressant à Matthieu, le τελώνης chargé de veiller à ce que le démon n'emporte aucune âme en fraude. L'image a pu être inspirée par Origène, In Lucam hom. XXIII (PG 13, 1862); mais, dans ce texte, les ~~demones~~ ^{douaniers} sont au contraire les ~~εὐδαιμόνιοι~~ démons, qui examinent s'il n'y a rien à saisir en chaque homme.
145. Je crains d'avoir mal interprété la strophe du 1er hymne sur Joseph à laquelle je fais allusion ici. Dans le t. I de mon édition, p. 205, il n'y a donc pas à tenir compte de la n. 2.
146. Plus exactement du 1er hymne sur ce sujet. Le second paraît avoir un caractère pénitentiel plus marqué. Mais il est bien difficile d'en juger sur le prooimion et l'unique oikos qui nous en sont parvenus (cf. notre t. III, p. 263-271).

147. Jean Chrysostome, De virginitate, X (éd. H. Ausurillo - J. Grillet, SC 125, Paris, 1966, p. 124). Dans son commentaire de la parabole des dix vierges (In Matth. hom. LXXVIII, 1; PG 58, 711), il explique que, si cinq d'entre elles sont appelées folles, c'est parce que, ayant triomphé de la concupiscence charnelle, elles ont buté sur un obstacle pourtant moindre, l'amour des richesses. Il considère donc la charité comme moins difficile à pratiquer que la continence ?
148. Πολλάκις δὲ καὶ φόβῳ - τῶν νῦν κρατούντων νόμων - προσῆλθες τῷ βαπτίσματι - καὶ γέγονας ὁ γέγονας - τὸν καιρὸν αἰσχυρόμενος - καὶ τί^{σοι} γένηται, - ὅταν ἐλεύσεται - ὁ καιρὸς τῆς κρίσεως - καὶ πάντα ἐλέγχεται - καὶ τοῖς πᾶσιν ἀνταποδώσει - ἡ ἀνάστασις ἡμῶν; (Maas-Trypanis, I, p. 459).
149. C'est l'expression employée par A. de Halleux (cf. la n. 121) pour caractériser la religion de Romanos.
150. Aujourd'hui encore, cette liberté étonne et même choque un religieux latin peu accoutumé à l'homélie grecque: " Cette imagination concrète, cordiale et familière, " humanise " tellement la Père de Dieu que Romanos lui prête des sentiments et des paroles un peu trop semblables aux nôtres en leur imperfection. " (P. Régamey, o. c., p. 105; cf. la n. 123).
151. Nous n'avons rien pu tirer de l'article de C. Chevalier, Mariologie de Romanos (490-550 environ), doi des mélodes (Recherches de sciences religieuses, 28, 1938, p. 48-63), qui est purement descriptif. L'auteur conclut qu'il n'y a pas de " mariologie " originale ^(chez) ~~de~~ Romanos, mais il s'en console, car " pour l'histoire, un tesson peut valoir un bijou d'or ". Romanos aurait-il apprécié ce tesson de l'ours ?
152. Exactement 45 hymnes, en comptant ceux où la prière se présente, non telle quelle, mais sous la forme d'une exhortation à la prière. Ce n'est qu'un artifice de rhétorique.
153. Dans 16 prières, Romanos emploie " nous "; dans 12, " je "; dans 3, à la fois " nous " et " je ". 3 prières sont mises dans la bouche d'un des personnages. Dans les autres cas, la prière est une louange impersonnelle.

CHAPITRE 7 - LA LANGUE DE ROMANOS

1. LA LANGUE DE ROMANOS. SES CARACTERES GENERAUX.

Il y a bien peu d'écrivains à Byzance, et en tout cas aucun poète, dont la langue ait été étudiée avec autant de soin que celle de Romanos. A la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, Krumbacher et Maas lui avaient consacré une part importante de leurs travaux sur l'oeuvre du mélode. Le premier avait surtout en vue l'édition: son but était de débarrasser le texte publié par Pitra des trop nombreuses corrections que celui-ci y avait introduites, non pas seulement pour rétablir le mètre, mais aussi pour rendre à la langue de Romanos sa pureté primitive, qu'il estimait avoir été altérée par la barbarie des copistes byzantins¹. A l'inverse de Pitra, et bien plus légitimement, Maas avait décelé dans le texte transmis des retouches visiblement destinées à supprimer des formes jugées incorrectes à un certain moment de la tradition, mais qui avaient laissé des traces sous la forme d'irrégularités de mètre ou de rythme.² L'édition Tomadakis ne contient que très peu de notes d'ordre linguistique, mais les études sur Romanos ont reçu récemment un appoint précieux avec les travaux de A. Mitsakis, qui a fait paraître successivement un bref, mais utile lexique de Romanos et du pseudo-Romanos³, puis un ouvrage dans lequel la langue des hymnes est analysée en détail⁴. Si étendue et attentive que soit cette enquête, cependant, elle ne laisse pas de pouvoir être complétée et retouchée sur un assez grand nombre de points; c'est à quoi nous nous employons dans le commentaire de notre édition. D'autre part, A. Mitsakis n'a pas prodigué les vues générales dans son ouvrage, et les traits les plus caractéristiques de la langue ^{le Romanos} s'y trouvent un peu noyés dans une description où tout n'est pas d'un égal intérêt. Surtout, l'auteur ne s'est guère occupé d'un point cependant très important: le fait que Romanos est un poète et que sa langue est influencée par les contraintes qu'impose la versification tonique.

Nous nous sommes suffisamment expliqué sur les origines du kontakion pour n'avoir pas besoin de montrer que, entre la langue de Romanos et la langue traditionnelle de la poésie grecque - y

compris la poésie chrétienne de Nonnos, d'Apollinaire, de Grégoire de Nazianze -, il n'y a aucune continuité. Les vers de Romanos ne sont pas, comme ceux d'Agathias ou comme la prose de Procope, ses contemporains, destinés à être lus par un public de lettrés, de délicats ou de spécialistes, mais à être écoutés, et à l'être par un auditoire très large et très divers. On ne s'étonnera donc pas d'y retrouver bien des caractères de la koinè de la haute époque byzantine communs aux écrivains ecclésiastiques qui s'adressent au grand public: prédicateurs, hagiographes, compilateurs de Miracula. La langue du mélode est étrangère à tout archaïsme, elle ne tend pas à l'imitation de modèles littéraires; ce qui ne signifie pas qu'il soit incapable de faire appel aux ressources de la rhétorique. Il le fait même avec bien plus d'adresse et de variété que Basile de Séleucie ou le pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, qui sont les homélistes dont la langue se rapproche peut-être le plus de la sienne. Au reste, nous avons déjà parlé brièvement, dans le chapitre 4⁵, des rapports de Romanos avec la rhétorique, et indiqué que, s'il affichait un mépris tout pastoral pour la culture profane, il ne lui en devait pas moins la maîtrise avec laquelle il sait exprimer sa pensée.

Nous avons aussi, au même endroit, dit quelques mots de ses sémitismes, et nous avons observé, avec Maas-Trypanis et A. Mitsakis⁶, qu'il s'agit toujours de biblismes, de sorte qu'on ne saurait s'appuyer sur eux pour affirmer que la langue maternelle du mélode était le syriaque. D'autre part nous avons vu, dans le chapitre 6⁷, à quel point Romanos était imprégné de la Bible et combien souvent les réminiscences de l'Ancien et du Nouveau Testament affleuraient dans son texte, même lorsque celui-ci n'avait pas pour sujet un épisode biblique; cette présence continuelle du texte ^{sacré} à sa mémoire consciente ou inconsciente n'a pas pu ne pas influencer sa langue. Reste que l'abondance des biblismes est sans doute le trait le plus original qu'on puisse relever dans les écrits de Romanos, celui qui le distingue le plus des écrivains dont le niveau de langue est comparable au sien: Palladios, Jean Moschos, ou les deux homélistes que nous avons cités plus haut.

Le fait est hors de doute; on ne peut pas en dire autant de sa cause. L'hypothèse d'un Romanos bilingue qui aurait été élevé dans un milieu de langue syriaque n'est ni invraisemblable, ni indispensable.

Les particularités de la langue de Romanos sont de quatre ordres: phonétique, morphologique, syntaxique et lexicologique. Au point de vue phonétique, le texte qui nous a été transmis n'offre guère d'intérêt qu'en^{ce} qui concerne l'accentuation, qui nous est garantie par le rythme; nous en avons traité déjà dans le chapitre 3⁸. Les autres faits d'ordre phonétique que l'on peut relever dans les hymnes sont, ou bien répandus depuis longtemps au VIIe siècle, comme l'amuïssement du second γ dans le verbe γίγνομαι, devenu régulièrement γίνομαι, ou bien peu sûrs, parce qu'ils peuvent dépendre de la tradition manuscrite, laquelle n'est jamais unanime. C'est le cas, entre autres, des mots qui comportent en attique un double τ, correspondant souvent dans la koïnè à un double σ. K. Mitsakis en a dressé une longue liste, qui a le défaut de provenir uniquement du texte de l'édition Maas-Trypanis, sans qu'aucun compte soit tenu des divergences entre les témoins⁹. Du reste, la conclusion qu'il en tire est exacte: la prononciation -σσ- l'emporte presque toujours pour les noms et adjectifs, alors que dans les verbes c'est -ττ- qui est le plus fréquent. La liste suivante, que nous avons limitée à cinq pièces transmises au moins par quatre manuscrits, suffit à faire apparaître le fait:

Résurrection I. 8, 2²: les neuf témoins ont τέσσαρας, corrigé en τέτταρας par Pitra.

12, 1²: les huit témoins ont γλωσσα, corrigé en γλωττα par Pitra.

19, 7: φυλάσσοντες CVMTA φυλάττοντες JQ.

24, 7: les huit témoins ont ἐκίσσησεν, mais il s'agit d'une citation du Ps. 50, 7.

24, 13¹: κηρύττοντι ACVJQT (B a προσφέροντι, J a προσφέροντα).

Incrédulité de Thomas.

15, 2 ² : φυλάττω	} dans les quatre témoins
15, 3 ² : πράττειν	
18, 7 ² : ταράττει	

En ce qui concerne la déclinaison des noms et des adjectifs, les faits morphologiques les plus intéressants chez Romanos sont ceux qui découlent de l'affaiblissement du -v final. C'est là sans doute la cause de l'extension de l'accusatif -av dans la déclinaison athématique¹². On en trouve deux exemples dans les hymnes, tous deux concernant le mot χεῖρ, tous deux garantis par la rime: ἔκτεινόν σου τὴν χεῖραν - ἧς πάλαι ἔλαβον πεῖραν (8, 1); ἐλάβομεν πεῖραν, - συστέλλωμεν χεῖραν (38, 17). A vrai dire, le premier n'est attesté que par un témoin sur onze, le second est une correction de Maas, mais rendue très probable par le désaccord des témoins et par la leçon de M, ~~αυτοῦ~~ χεῖρον, qui est probablement une correction maladroite de χεῖραν. Plus intéressants sont les cas de disparition de -v dans les adjectifs μέγας et ταχύς, à l'accusatif masculin; ils ont échappé à Mitsakis¹³. On lit dans le 1er hymne de la Résurrection, str. 3: τὸν μέγα λίθον BM (μέγαν ACVGJ QΓ); dans l'hymne de la Tentation de Joseph, str. 19: στέφανον μέγα (Q, seul témoin); dans l'hymne des Saints Innocents, str. 8: τὸν μέγα σκύμνον (P, seul témoin); dans l'hymne de Marie à la Croix, str. 1: τὸν ταχὺ δρόμον AHMQTV (ταχὺν BCGJ). Il ne peut s'agir d'une coïncidence de fautes.

Des particularités comme l'emploi fréquent de πλήρης indéclinable et pris adverbialement¹⁴, le génitif pluriel des thèmes en -s- non contracté (ἀνθρώπων, 2, 19; ὁρέων, 2, 14;), l'existence d'un nominatif ὠδίον (30, 12) ou d'un diminutif en -iv (δορκάδιον, 15, 16), sont bien attestées dans la langue familière de l'Empire ou de la haute époque byzantine¹⁵. D'autres sont plus originales: le datif πρύτανι^(49, 5), l'accusatif ἄκανθα¹⁶, deux datifs pluriels en -οῖσι (τέκνοισι, 36, 17; ὄμοισι, 37, 2), un très homérique δάκρυσι (3, 13). Nous ne pensons pas qu'il faille voir dans ces derniers cas, avec K. Mitsakis, soit une influence littéraire, soit des formations hellénistiques¹⁷. L'emploi de telles formes doit être rapproché du goût très net que manifeste le mélode, soit pour les adjectifs masculins accolés à des substantifs féminins (τὴν αἰώνιον βάσανον, 55, 12; οὐράνιον ἐκκλησίαν, 8, 25; γλῶσσαι πύρινοι, 49, 9; probablement ψάμνον θαλάσσιον, 4, 17), soit pour des ré-

fections et des créations d'adjectifs comme ἀλλόεθνος (class. ἀλλοεθνής), εὐειδος (class. εὐειδής), δυσάχενος¹⁸. Seul le rythme est ici en cause: Romanos a souvent besoin de mots proparoxytons, et il fait parfois flèche de tout bois pour s'en procurer. Or, toutes les formes que nous avons mentionnées, si elles étaient remplacées par de plus courantes, seraient des paroxytons ou des oxytons.

La conjugaison ne présente pas en général chez Romanos un caractère ^{fortement} vulgairisant. On trouve même d'assez nombreuses formes de futur attique dont l'authenticité est garantie par le mètre ou le rythme¹⁹, et - fort rarement, il est vrai - le pluriel classique de οἶδα: ἴσμεν, ἴσασι, à côté de οἶδαμεν, οἶδαν. Pour le verbe εἶμι, l'imparfait est ἤμην à la 1ère personne du singulier, et, à la seconde, plus souvent ἦς que ἦσθα; ce qui est normal pour l'époque du mélode. La décadence des verbes en -μι est sensible, mais son processus est peu clair dans les hymnes, où l'on voit employées côte à côte et sans grande cohérence des formes classiques et d'autres plus récentes, qui proviennent d'un passage à la flexion thématique. On rencontre donc à la fois des formes de δείκνυμι et de δεικνύω, de ῥήγνυμι et de ῥήσσω, de ἀπόλλυμι et de ἀπολλύω, de ἵστημι et de ἵστῶ (ἵστάω), parfois remplacé par στήκω, de τίθημι et de τιθῶ (τιθέω), de δίδωμι et de διδῶ (διδόω), ou bien δίδω. A vrai dire, la tradition n'est pas toujours sûre, et il est arrivé aux copistes d'hésiter. Ainsi, dans l'hymne de Judas, str. 15, C donne un προδίδεις (sic) corrigé au-dessus de la ligne en προδιδῶς, V a προδιδως sans accent (le rythme exige un oxyton) et Q²⁰ remplacé cette forme difficile par νῦν πωλεῖς, qu'ont retenu trois éditeurs²¹. En un autre passage (43, 5), Q, seul témoin, a προεδίδει, alors que le mètre exige ου- ; Maas l'a remplacé par προδιδοῖ, qui ne s'impose pas, car l'imparfait προεδίδει suppose un paradigme -έω, et non -όω.

En ce qui concerne les verbes en -ω, on peut noter quelques formes de verbes contractes où, bien qu'il ne s'agisse pas de racines monosyllabiques, le poète ne fait pas la contraction: τρομέοντες (5, 31), καλέεις (30, 18), ὑμνέομεν (49, 1, rétabli pour

mètre), αἰτέομαι (3, 8, rétabli aussi)²¹. Il ne fait même pas toujours la contraction en ει dans les verbes à racine monosyllabique: δέεσθαι (60, 1), ἐδέετο (65, 11), ἐξέχεεν (58, 6), etc. Là encore, on a parlé de formes poétiques ou d'ionismes hellénistiques²²; mais là encore, on peut penser que le choix de ces formes peu répandues a été dicté par des considérations de mètre, puisque toutes celles que nous avons citées, excepté καλέεις, donnaient au poète des mots proparoxytons.

θα (19, 18). L'intérêt d'aoristes comme εἰσῆλθοσαν (64, 16), εἶδοσαν (10, 10), ἤλυθας (10, 3 et 24), ἤλυθε (11, 12; 21, 5; 28, 18; 36, 3; 45, 8), ἤλυθαμεν (10, 13), ἤλυθαν (3, 16), qui sont, soit attestés par un ou plusieurs manuscrits, soit rétablis pour régulariser le mètre, est aussi d'augmenter le nombre des proparoxytons; leur type est connu d'ailleurs²². D'une manière générale, Romanos est un bon témoin de l'extension des désinences en -α aux temps seconds, et en -σα dans les aoristes asigmatiques. Des formes comme εἶπας, προσήνεγκας, ἔπεσας, εἶδατε, κατήλατε, ἠύραμεν, παρεγενάμην, et d'autres comme προσῆξα, κατέδωσαν, ἐβίωσα, ἀπέδρασα, ἵνα δώσω, θνήξαι, ἐξάξασαν, δώ^{σαντος} se relèvent chez lui avec une relative abondance. Sans doute, quand il y a plusieurs témoins, l'un ou l'autre offre souvent une forme plus classique; mais on peut raisonnablement supposer qu'il s'agit de corrections de puristes, influencés par la langue du canon. Les cas de subjonctif aoriste tiré du futur dans les verbes où l'un et l'autre temps ont des thèmes différents, ne semblent pas tout à fait absents du texte des hymnes, bien que la confusion d'emploi entre les deux formes soit trop grande pour que l'on puisse dire à coup sûr que Romanos avait conscience de la distinction, et ^{bien} que l'incertitude qui règne dans l'orthographe des témoins n'aide pas à fixer les idées sur ce point. On peut tenir pour des futurs ἵνα λήψομαι (55, 13), ἵνα ὄψῃ (33, 22), et même ἵνα δώσεις (43, 1), bien ^{que} dans l'unique témoin le mot soit écrit δώσης, puisque l'indicatif futur avec ἵνα est attesté dans d'autres passages (ἵνα... λογισθήσεται, 41, 11; ἵνα πᾶς τις ἐρεῖ, 12, 12); de même, à la rigueur, dans δεῦτε ὁψόμεθα (65, 29), encore que, avec δεῦτε, on ait d'ordinaire

le subjonctif chez Romanos (δεῦτε ἴδωμεν, δεῦτε λάβωμεν, 10, 1). Ἐρῶμεν (5, 40) est une correction de Krumbacher; le texte est ἐγὼ μὲν, qui est inintelligible. En revanche, ἐσώμεθα (2, 20), συνήσωμεν (40, 2) et μὴ ἔσῃ δειλιῶν (15, 6) sont incontestablement, d'après le contexte, des subjonctifs-impératifs.

La dernière de ces formes est périphrastique. On en trouve quelques-unes de ce genre chez Romanos, mais en petit nombre. Elles sont constituées, soit avec le participe présent pour exprimer l'impératif (ἔσο... ὑγιαίνουσα, 23, 19), l'indicatif futur (ἔσῃ εὐφραινόμενος, 4, 17) ou l'imparfait (ἦν γαυριῶν, 30, 4);²³ soit avec le participe aoriste, au sens d'un plus-que-parfait (ἦν μαθητεύσας, 18, 7; ἦν χρησάμενον, 49, 13);²⁴ soit avec le participe parfait, tournure largement attestée dès le Nouveau Testament²⁵ (ἦν ἐστηκώς, 6, 2; ἦν... ἐνδεδυμένος, 6, 21). Une expression comme μὴ γένοιτο... ἵνα οὕτως λέξης (34, 23) doit être considérée comme une véritable optatif périphrastique. On relève encore un ou deux exemples de subjonctif hortatif avec ἄφες, qui équivalent plus ou moins à des impératifs (ἄφες... διδάσκωνται, 16, 11). Quant aux futurs périphrastiques formés de μέλλω ou de ἔχω suivis de l'infinitif, que signale K. Mitsakis²⁶, ce ne sont pas vraiment des futurs: dans toutes ces tournures, μέλλω garde son plein sens de fatalité ou d'imminence, et ἔχω celui d'une possibilité²⁷.

Parmi les autres particularités du verbe chez Romanos, on notera l'extension à tous les verbes contractes (αἰδεῖσθαι, σταυροῦσθαι) de la désinence de moyen-passif -σθαι, qui dans le Nouveau Testament est limitée aux verbes en -άω et aux futurs φάγεσθαι, πίεσθαι.²⁸ Mais cette extension est déjà constatée chez les Pères du IV^e siècle, bien que les exemples soient peu nombreux²⁹. Du traitement de l'augment, il y a peu à dire. Nous ne pouvons évidemment pas savoir si les incertitudes relatives à l'augment temporel (par exemple οἰκειούμην, 47, 23, mais ᾤκισα, 19, 19; ἐπείγετο, 2, 2, mais ἠπείχθης, 42, 4) remontent au poète ou sont le fait des copistes, excepté dans les cas où l'acrostiche est intéressé; mais ces cas sont très rares. Deux aoristes à diphtongue initiale,

εἶδον (28, 5), εἶδεν (6, 7)³⁰, εἰστήκεισαν (49, 8), sont placés au début de strophes dont l'initiale est I. Mais cela ne nous apprend pas si, dans l'esprit de Romanos, ces indicatifs perdaient ou non leur augment, car c'est une licence admise, dans le kontakion, qu'une strophe I puisse commencer par la diphtongue ει: on trouve, chez Romanos même, εἴξασα (18, 18), εἴλου (36, 2), εἴθε (46, 8), en tête de strophes I; chez le pseudo-Romanos, deux fois εἶδον (70, 17; 80, 8)³¹. D'autre part, dans le 1er hymne de Joseph, il y a une strophe O qui débute par ὅκει, ainsi orthographié dans l'unique témoin (5, 15). Faut-il admettre que le mélode se permettait d'écrire sans ω l'imparfait ὅκει? On hésite à l'admettre. Outre qu'on trouve ailleurs ὄλετο (36, 18), ὄλοντο (63, 10) commençant fort régulièrement une strophe O, l'hirmos de l'hymne de Joseph comporte au premier kôlon un accent sur la seconde, ou quelquefois sur la quatrième syllabe; dans deux strophes seulement, il est sur la première. On a donc trouvé plus prudent d'admettre la correction οἴκει³². Quant à l'augment syllabique, il ne présente dans le texte des hymnes aucune particularité notable. Il est naturellement toujours omis au plus-que-parfait, et parfois - comme déjà dans la Septante - à l'imparfait de ὀράω. K. Mitsakis a cru observer quelques cas d'omission de l'augment à l'indicatif, ou au contraire d'augment au présent ou au futur, ainsi que des cas de redoublement à l'imparfait ou à l'aoriste; mais il s'agit d'erreurs, ou tout au moins de leçon très douteuses³³.

En ce qui concerne la morphologie adverbiale, dans laquelle on trouve quelques formes intéressantes, comme le comparatif πλειότερον, on peut noter l'abondance relative des adverbes formés d'un neutre pluriel en -α: ils ont l'avantage d'offrir au mélode une collection supplémentaire de paroxytons.³⁴

Les trois traits les plus caractéristiques de la syntaxe de Romanos sont une grande souplesse dans l'emploi des temps et des modes, un goût prononcé pour les constructions paratactiques, et la rareté de l'infinitif.

Il y a déjà longtemps que Krumbacher³⁵ a remarqué avec quelle facilité le mélode passe de l'aoriste, de l'imparfait ou du parfait au présent et inversement, souvent au cours de la même phrase. Ainsi, dans le 1er hymne sur Joseph, il y a à peine une strophe ou deux - sur les vingt-trois qui sont réservées au récit et ne sont pas entièrement ou presque entièrement occupées par le dialogue - où le présent ou un temps du passé soit employé seul. Dans la strophe 11, par exemple, on commence au présent, on continue à l'imparfait et à l'aoriste, on repasse au présent pour finir par l'aoriste; dans la strophe 16, on voit défiler successivement l'aoriste, le présent, le parfait, l'aoriste. De même, le présent remplace souvent le futur: dans 24 % des cas où le sens du verbe est celui d'un futur, la forme est celle d'un présent. Dans 29 % des cas, on a un futur classique, et dans 7 % un subjonctif aoriste employé comme futur; il en reste 40 % pour lesquels la forme est commune au futur et à l'aoriste, en ne tenant pas compte de l'orthographe, bien entendu (ὀλέσω, δεῖξει ou δείξη, etc.)³⁶. Le mélode choisit le futur ou le subjonctif aoriste au gré de son rythme, ~~passant~~ passant quelquefois de l'un à l'autre dans la même phrase. On lit, par exemple, dans le 1er hymne de la Résurrection: φρίξουσι, - πτήξουσι (sic BCVJMQ:φρίξωσι πτήξωσι AT) - καὶ νεκρωθῶσι (40, 19).

Le parfait, dans la grande majorité des cas, a le même emploi que l'aoriste et lui est substitué, tantôt quand le mètre l'exige, tantôt sans qu'on en voie clairement la raison. Cependant, on ne saurait affirmer d'une manière catégorique que sa valeur d'expression de l'état - en dehors, naturellement, des formes stéréotypées comme γέγονα, ἔστηκα, ἀπόλωλα - soit totalement oubliée. On voit parfois le parfait et l'aoriste s'opposer pour des raisons qui ne sont peut-être pas uniquement métriques; par exemple dans le 1er hymne de l'Epiphanie, où Jean-Baptiste s'écrit: οὐ ἤμην τὸ πρὶν - πλέον ὑπάρχω, - ἄλλο τι εἰμί, - ἡλλοῦμαι, ἐδοξάσθην, " je suis changé (et non: j'ai changé), j'ai été glorifié "; ou encore dans l'hymne de l'Ascension: ἐγὼ εἰμι ὃν βλέπετε - ὄντως καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι, - ὥς ἔφησεν ἡ γραφή. Dans l'hymne d'Abraham, str.

12, le patriarche dit en parlant de Dieu qui veut lui reprendre son fils Isaac: ὁ πρόην γὰρ αὐτὸς δηδῶρηται, - τοῦτο λήψεται. On peut se demander si l'emploi du parfait ne marque pas une certaine ironie, qui serait bien dans la manière du poète: " Ce que Dieu lui-même nous a donné (en un don qu'on pouvait croire définitif), il va le reprendre. " Dans la strophe suivante, au même vers, on a encore un parfait, avec un sens également classique: ὅταν γὰρ τι θεὸς βεβούλευται, - τίς ἀνθίσταται; " lorsque Dieu a quelque dessein arrêté, qui peut lui résister ? ". Dans l'un comme dans l'autre cas, il aurait été facile au poète de tourner son vers de manière que le verbe fût à l'aoriste. Il ne s'agit là, d'ailleurs, que d'exemples pris parmi beaucoup d'autres.

L'optatif est très rare chez Romanos, et réduit pour l'essentiel à des formes stéréotypées comme γένοιτο ou χαίροις. Les quelques exemples qu'on relève en dehors de ceux-là ne sont pas toujours sûrs. A. Mitsakis cite un μὴ μακρύνῃς (49, 4)³⁷ qui est en réalité une correction de Pitra adoptée par Maas; tous les témoins ont μὴ μακρύνῃς. La valeur primitive de l'optatif n'est peut-être pas tout à fait estompée, elle non plus. On lit dans l'hymne de Noé: οὐ μὴ συγχωρηθεῖη-ἡ ἀπιστία-τῶν ἐν τῷ βίῳ (2, 5), " l'infidélité des vivants ne saurait être pardonnée ", tournure où l'optatif sert encore à exprimer - pour le nier d'ailleurs vigoureusement - un fait éventuel. Ailleurs, il est vrai, l'éventualité est rendue, dans une subordonnée, par le subjonctif aoriste avec ἄν, ce qui est conforme à l'usage attique: "ὅστε καὶ πληγὰς δι' ἐμὲ - οὐκ ἄν παραιτήσῃται, - δεύτερος 'Αδὰμ δι' ἐμὲ - γενήσεταιί μου ὁ σωτήρ (44, 5), " second Adam, mon Sauveur sera engendré pour moi, en sorte que, pour moi, il ne refuserait pas les coups (qu'il viendrait à subir, quels qu'ils soient) ". Un optatif aoriste avec ὅταν se rencontre encore dans l'hymne sur le Tremblement de terre et l'incendie: ὅλως ἐξισχύει - κρατεῖν αὐτοῦ, - ὅταν ὀργισθεῖ (54, 4). Il ne peut guère s'interpréter que comme un vestige d'optatif, employé ici mal à propos, avec un verbe principal au présent.³⁸

Ce que l'optatif et l'impératif ont perdu, c'est en général le

subjonctif qui l'a gagné; en revanche, celui-ci ^(voit) son emploi quelque peu réduit dans la subordination, ce qui est d'ailleurs conforme à la tendance de la syntaxe postclassique. Ainsi, dans les subordonnées à valeur finale avec ἵνα, ὅπως et μή - ce dernier plus rare que les deux premiers -, le subjonctif, qui est généralement aoriste, et l'indicatif futur sont interchangeables, et on voit les deux à la fois dans une même phrase: νήψωμεν οὖν μή τὰ ἔσχατα - χεῖρω τῶν πρώτων γενήσεται, - μή ποτε κλέψωσι τὸ σῶμα (41, 3). Le présent de l'indicatif lui-même n'est pas exceptionnel. De même, ὥστε est volontiers remplacé par ὅτι avec l'indicatif. On trouve ^{parfois} bien entendu, l'indicatif avec ὅταν, avec εἰάν, peut-être même avec ἕως ἄν: ἕως ἄν φανεῖται ἡ ψῆφος - καὶ λυτρώσεται (31, 11), ἕως ἄν κατήντησεν (30, 6).

Le goût évident que montre Romanos pour les constructions paratactiques correspond aux contraintes du mètre, et aussi à la simplicité voulue d'un langage qui, pour être poétique, n'en prétend pas moins rester clair à tous. Il est intéressant de comparer, sur ce point, Romanos à un autre homéliste, Jean Chrysostome, choisi pour le caractère plutôt neutre de son style, qui révèle un orateur peu soucieux d'esthétisme et de prose d'art, attentif avant tout à bien se faire comprendre de son auditoire. Sur les 11.978 verbes aux modes personnels que compte - sauf erreur ou omission - l'oeuvre authentique de Romanos, il y en a 2978 qui appartiennent à des subordonnées, soit un peu moins de 25 %. Dans une partie de l'oeuvre du Chrysostome que nous avons choisie au hasard, en l'occurrence l'ensemble des homélies sur les Actes des Apôtres, la proportion des verbes subordonnés est à peu près de 40 %. Encore doit-on remarquer que la subordination par le relatif est, chez Romanos, la plus importante de beaucoup: on dénombre dans ses hymnes 979 relatives, soit presque le tiers du total des subordonnées, alors que chez le Chrysostome la proportion n'est que de 18 % environ. Or, ce sont les relatives qui, comme le dit justement J. Humbert³⁹, " donnent la forme la plus simple de la subordination ", celle qui se rapproche le plus du style paratactique.⁴⁰

On pourrait s'attendre à ce que cet emploi relativement res-

treint des subordonnées à relatifs, à interrogatifs et à conjonctions soit compensé par une plus grande abondance des participes et des infinitifs. Il n'en est rien. Bien au contraire, Romanos use avec beaucoup de modération du participe et emploie très peu l'infinitif. On s'en convaincra par le tableau ci-dessous, ~~où~~ où nous avons noté la fréquence relative des ~~modos~~ modes personnels, des participes et des infinitifs pour 1000 verbes, relevés dans des textes suivis de différents auteurs. Nous avons dû ~~limiter~~ limiter notre choix à sept écrivains: un poète attique, Euripide; cinq prosateurs chez lesquels le récit (Thucydide, Palladios), le dialogue (Platon) ou les deux ensemble (Longus) forment une partie importante du texte; un homéliste; le septième est Romanos.

	modos personnels	participes	infinitifs
Euripide	674	186	140
Thucydide	492	325	183
Platon	581	197	222
Longus	526	381	93
Jean Chrysostome	588	270	142
Palladios	514	367	119
Romanos	705	237	56

On constate que la fréquence du participe depend moins de l'époque que du style de l'auteur et du genre littéraire de son oeuvre. Il est rare dans le style coupé des dialogues de Platon et des drames d'Euripide. Chez Thucydide, au contraire, son

rôle est très important pour l'articulation de la phrase, tant dans les parties narratives que dans les discours; les participes précédés de l'article et pourvus de compléments, qui équivalent à des relatives, sont particulièrement abondants. Dans la prose faussement naïve de Longus, le participe est plus fréquent encore, mais son emploi est moins varié, et il sert beaucoup plus souvent à la seule expansion du prédicat; surtout, il est un élément essentiel d'une phrase toute construite en *kôla* parallèles ou antithétiques, très fréquemment soulignés par des homoiotéleutes et des paromoioses pour lesquelles les formes participiales fournissent d'abondantes ressources. Dans la syntaxe de Pallaivos, plutôt sommaire et en tout cas dépourvue de toute prétention esthétique, le participe n'est guère moins fréquent que chez Longus, mais cela tient tout simplement à ce qu'il tend à absorber les autres formes de subordination. Comparé aux auteurs postclassiques en général⁴¹, Romanos fait un usage remarquablement discret du participe; cela n'entre pas pour peu de chose, du moins pour nous, modernes, dans l'agrément de son style.

La raréfaction de l'infinitif, de la période attique à la fin de l'époque hellénistique, est liée d'une façon plus évidente à l'histoire du grec considérée dans ses caractères généraux. Elle tient surtout à trois causes. La première est le peu d'emploi qu'on fait du discours indirect; Romanos l'ignore complètement. La seconde est la disparition progressive de l'infinitif consécutif avec ὥστε, qui était très fréquent chez Platon et chez Thucydide, et même, d'une manière générale, de la subordination à sens consécutif. La troisième est la prolifération des noms en -σις, en -μός, en -μα, qui remplacent, dans l'expression des notions abstraites, l'infinitif accompagné de l'article. Celui-ci⁴² est extrêmement rare chez Romanos, excepté dans le cas, d'un tout autre ordre, où le génitif τοῦ introduit un infinitif à sens final. Il convient de remarquer, du reste, que les poètes ont plus rarement que les prosateurs l'occasion de manier les abstractions; aussi ce genre d'infinitif est-il particulièrement rare chez Euripide. D'autre part, Romanos use fort peu du génitif absolu (nous n'en

avons relevé que 159 exemples dans ses poèmes) et pratiquement jamais du nominatif absolu.⁴²

Cette description rapide de la langue de Romanos nous amène à nous demander dans quelle mesure les traits les plus caractéristiques de celle-ci ne peuvent pas être influencés par la forme poétique, puisque c'est celle-ci qui distingue le plus le mélode des homélistes de son temps. Par l'expression " forme poétique ", bien entendu, nous n'entendons pas un langage: Romanos n'a cherché, ni à user d'un vocabulaire et d'une syntaxe ésotérique, ni même à donner un sens plus pur aux mots de la tribu. Il ne s'agit ici que des exigences de la versification tonique. Romanos, à ce point de vue-là, nous est précieux; il est le seul mélode ancien dont l'oeuvre conservée ait assez d'ampleur pour nous laisser entrevoir un rapport certain entre l'expression de sa pensée et les caractères formels du genre qu'il a cultivé.

2. LA LANGUE ET LE METRE CHEZ ROMANOS.

la strophe du kontakion, avec ses kôla de longueur déterminée et généralement restreinte, ses nombreux accents fixes, son refrain immuable, est un moule incommode et qui ne saurait recevoir n'importe quelle matière. Que la structure de la phrase, chez Romanos, dépende étroitement de celle de ses hirmoi, il est à peine besoin de le dire. Or, ce qui frappe dès l'abord dans ses ouvrages, même les moins bons, c'est l'aisance avec laquelle le discours s'adapte au mètre, sans presque jamais donner une impression de gêne ou d'effort⁴³. Il est loin d'en être de même chez les hymnograpes plus récents qui se sont affrontés au kontakion. Et il est amusant de comparer, à ce point de vue, une strophe tirée d'un idiomèle de Romanos et une strophe de Gabriel choisie au hasard dans un hymne écrit sur le même hirmos.

Romanos, 1er hymne de l'Epiphanie (Τῇ Γαλιλαίᾳ), str. 17:⁴⁴

Οὐκέτι λέγω ἄς τὸ πρίν· " Οὐ λύω τὸν ἱμάντα
τῶν σῶν ὑποδημάτων ".

ἰδοὺ γὰρ ἐκ ῥημάτων ἐπὶ τὴν κάραν προχωρῶ·

γῆν πατῶ οὐκέτι, ἀλλ' αὐτὸν τὸν οὐρανόν·

ἀ' γὰρ τελῶ οὐράνια·

5 μᾶλλον δὲ καὶ τὰ ἄνω παρέδραμον· ταῦτα γὰρ βαστάζει,
ἀλλ' οὐ βλέπει· ὃν βαστάζει· ἐγὼ δὲ νῦν
βλέπω καὶ βαστάζω.

Εὐφραίνου, οὐρανέ, καὶ γῆ, ἐπαγάλλου·

ἁγιάσθητε, πηγαὶ αἱ τῶν ὑδάτων·

ἵπάντα γὰρ φανεῖς ἐπλήρωσεν εὐλογίας,

10 πάντας φωτίζει τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

Gabriel, Hymne sur S. Syméon Salos, str. 26⁴⁵:

Οἶδασι πόρνοι τὰ φρικτὰ τεράστια ἃ ἔδρας
εἰς πάσας, πρὸς τὸ σῶσαι

αὐτὰς ἐκ τοῦ δολίου, κἄν ἐπεστομίσας εἶπειν·

ὁμως δὲ ἡ πόρνη δοῦλη λέγει τοῦ ποτε

πλουσίου πῶς διέφθαρτο,

5 καὶ σὲ ἀπολύει ἐγκλήματος, καὶ αὕτη γεννᾷ σοῦ
 καὶ ἄλλαι ταῖς εὐχαῖς πάμπαν ἐπλήγησαν
 οὐκ εἶξαν· πάλιν τε ὁ ἐξ Ἑβραίων
 λουομένου σου, σοφέ, ἶδεν ἀγγέλους
 λέγοντας σὺν σοί, ὅς βαπτισθεῖς νῦν κραυγάζει
 10 παρὰ κυρίου εὐρεῖν ἡμᾶς ἔλεος.

La comparaison des deux textes est cruelle pour le second. La phrase de Romanos, fortement paratactique, compliquée seulement de deux brèves relatives et d'un participe, est toute bâtie en kôla antithétiques (3¹ et 3²; 5³ et 6¹⁻², puis 6¹⁻² et 6³⁻⁴) ou parallèles (7¹ et 7²; 9 et 10, qui forment une sorte de chiasme), parfois soulignés par une rime quand ils sont de même structure métrique (1³ et 2¹; 6¹ et 6²). On ne peut qu'admirer l'habileté avec laquelle le mélode met en valeur les mots les plus importants, soit en les isolant dans les kôla les plus brefs, soit en les plaçant à la fin des plus longs, avant les pauses de sens; et aussi l'art qu'il met à faire progresser la pensée d'une période de la strophe à l'autre, respectant soigneusement leurs limites et assurant le lien logique par des particules, d'ailleurs peu variées, qui ne donnent jamais l'impression de chevilles. Encore a-t-il trouvé le moyen d'enchaîner dans un texte si étroitement mesuré une citation de psaume (v. 7), forcément modifiée pour l'adaptation au rythme, mais facilement reconnaissable⁴⁶.

De cet art délicat, de cette intelligence de l'hirmos, on ne retrouve absolument rien dans le texte de Gabriel. Celui-ci a renoncé à la parataxe: on trouve dans sa strophe seulement sept verbes ~~non~~ non subordonnés contre neuf subordonnés, alors que chez Romanos la proportion est de quatorze contre trois. Mais le texte n'a rien gagné en élégance, ni surtout en clarté; et il faut lire avec beaucoup ^{d'attention} les cinq premiers vers pour y reconnaître l'histoire d'une servante d'Emèse qui avait accusé faussement Syméon de l'avoir rendue enceinte et qui, après trois jours de douleurs, n'avait pu accoucher qu'après avoir avoué son mensonge et révélé le nom du séducteur.⁴⁷ La suite résume tant bien que mal deux autres

épisodes de la vie du saint. Mais le lien syntaxique avec ce qui précède, aux vers 5-6, n'est pas net: faut-il ponctuer, au v. 5, avant $\sigma\tilde{o}\tilde{u}$ et admettre un énorme enjambement, ou bien la phrase qui a pour verbe principal $\acute{\epsilon}\pi\lambda\acute{\eta}\gamma\eta\sigma\alpha\nu$ a-t-elle été disloquée, et son sujet, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\iota$, rejeté à l'intérieur de la phrase précédente? Quoi qu'il en soit, on doit constater que l'auteur a été tout à fait incapable de faire coïncider la marche de son récit avec les divisions de la strophe. Les pauses de sens tombent parfois au milieu des $k\acute{o}la$; les coupes entre ceux-ci, et même entre les vers, se font n'importe où, séparant à l'occasion (vv. 3-4 et 6) l'articule du nom qu'il détermine; les phrases cahotent d'un $k\acute{o}lon$ à l'autre en violant deux fois le mètre (v. 5 et 7), et s'acheminent péniblement vers un refrain mal adapté au contexte, formé d'une lourde infinitive ~~qui~~ dont la valeur exacte - déclarative ou finale? - n'est même pas bien ~~nette~~ précise. Au lieu de se mettre en valeur mutuellement, comme chez Romanos, langage et mètre se nuisent l'un à l'autre; le second désarticule le premier, sans que le premier parvienne à respecter le second.

Pour réaliser cette adaptation parfaite de l'expression à la structure métrique de la strophe, qui est la base de son art, Romanos devait tenir compte de trois éléments: le mètre, le rythme et le refrain.

Le mètre, c'est-à-dire la longueur et la disposition relative des $k\acute{o}la$, joue évidemment un grand rôle dans l'articulation syntaxique. Dans les cas où la strophe compte une majorité de $k\acute{o}la$ longs - neuf syllabes ou davantage - partagés en périodes peu distinctes, il est plus facile à la phrase d'acquérir une certaine ampleur, et de progresser par un jeu de coordinations et de subordinations soigneusement balancées, plutôt favorable à l'emploi du participe. Un excellent exemple de cette disposition est la strophe qui forme une admirable ouverture à l'hymne de la Tous-saint, et dont les deux premiers vers sont faits chacun de deux $k\acute{o}la$ semblables, coulés exactement dans le même moule syntaxique:

Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ μαρτυρήσαντες καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς μετοικήσαντες,
οἱ τὰ πάθη Χριστοῦ μιμησάμενοι καὶ τὰ πάθη ἡμῶν ἀφαιρούμενοι
ἐνταῦθα σήμερον ἀθροίζονται πρωτοτόκων δεικνύοντες ἐκκλησίαν
ὡς τῆς ἄνω τὸν τύπον ἐπέχουσιν
5 καὶ Χριστῷ ἐκβοῶσαν· " Θεός μου εἶ σύ, πολυέλεε. "

Mais les hirmoi de ce genre sont rares. Outre celui de l'hymne funèbre d'Anastase (Αὐτὸς μόνος), sur lequel est écrit l'hymne de la Toussaint, on ne peut guère citer que celui du 2e hymne de la Résurrection, Τὴν ζωὴν τῇ ταφῇ. Tous deux ont pour base le rythme ternaire.

La très grande majorité des hirmoi, on l'a vu, n'a que peu de kōla dépassant huit syllabes, et, si l'on excepte les deux que nous venons de citer, il n'en est aucun qui ne contienne des kōla très brefs, allant de deux à cinq syllabes. De la manière dont le mélode adapte sa phrase à de tels mètres, nous avons déjà donné des exemples dans le chapitre 3, à propos du vers et de la période⁴⁹. Il convient d'ajouter ici quelques précisions, et d'abord d'observer que ces strophes très coupées favorisent, par rapport au participe, la subordination par pronoms ou par conjonctions. Le participe est une forme d'expansion dont le caractère synthétique tend forcément à rendre la phrase plus compacte; les procédés de subordination analytiques, au contraire, en multipliant ce qu'on appelle aujourd'hui les monèmes fonctionnels, augmentent le nombre de coupes possibles; lorsqu'on a une succession^{de} kōla/brefs, on peut souvent placer la conjonction ou le pronom dans un kōlon et le verbe qui en dépend dans le suivant. Par exemple, le vers 8 de l'hirmos Τὸν πρὸ ἡλίου ἡλίον (Résurrection I) a la forme: -ου / -ου / ΰου-υ. On trouve dans l'idiomèle: ὅτε με - ἔλιπον - οἱ περὶ Πέτρον (str. 13) ὅτι γὰρ - ἡμελλεν- ἐκ τῶν χθονίων - ἐλθεῖν ἡλπίζομεν (str. 15); dans un des prosomoia, l'hymne de Jacob béni par Isaac: γνῶμεν τί - ἔδρασεν - ἡμῖν τὸ πτῶμα (str. 1) ὅπως σου - δέξωμαι - τὴν προθυμίαν (str. 2)

ὅτε δὲ - ἤκουσε - τούτους τοὺς λόγους (str. 14)

ἔὰν γὰρ - τὸν ζυγὸν - τὸν τῆς δουλείας - αὐτοῦ μὴ καθέλης (str. 17);

dans le 1er hymne de l'Enfant prodigue, autre prosomoion:

μέμνησθε - πῶς αὐτὸν - ἐνδεδυμένον - ἐχθρὸς ἀπέδυσσε (str. 4).

Et dans l'hymne à S. Tryphon, qui suit aussi cet hirmos rare, et dont l'authenticité nous paraît très probable:

ἔὰν γὰρ - φεύζεται - ὥς δειλιάσας (str. 6)

ὅτε οὖν - ἅπαντα - ταῦτα ἐπράχθη (str. 11)

ἔὰν δὲ - ἄτοπον - κρίνης καὶ τοῦτο (str. 16).

De même, dans l'hymne du Reniement de S. Pierre, où le vers 9 est formé de trois kôla, dont deux brefs: uu- / -uuu -uu / u-uu , on lit:

ἔὰν σε - ψεύσωμαι ἢ παύσωμαι - τοῦ κράζειν σοι (str. 5)

διὰ τί - βλέπω γὰρ τὸν ἥλιον, - μὴ κράζων σοι (str. 8)

διὰ τί - κόρη σε ἐπτόησε - καὶ οὐκ ἔκραξας (str. 14)

ποῦ τὸν νοῦν - τοῦτον μετεώρισα - καὶ οὐκ ἔκραξα (str. 18).

D'autre part, nous avons eu l'occasion, toujours dans le chapitre 3, de remarquer combien étaient fréquents dans les hirmoi de Romanos les cas où un vers était formé de deux, plus rarement de trois kôla semblables, et ceux où un vers formé de deux kôla différents - quelquefois même pareils - était immédiatement répété. De telles dispositions s'accompagnent souvent d'un rigoureux parallélisme de la syntaxe et sont volontiers soulignées par des homoiotéleutes. Elles favorisent au plus haut point la parataxe, du fait qu'elles constituent généralement des groupes binaires, distiques ou vers à deux kôla. La répétition d'une ~~phrase~~ ~~structure~~ ~~simple~~ structure simple, dont l'expansion est très limitée, ne pose aucun problème de syntaxe; mais si la structure que l'on réitère est un élément subordonné, expansion d'une phrase complexe, il lui faut bien une principale, qui se trouvera rejetée hors du système. La phrase chevauche alors des vers, voire des périodes, ce que Romanos évite quand il le peut. Du reste, le parallélisme ne se limite pas aux kôla et aux vers de même structure métrique: il peut s'étendre à des systèmes voisins, également réguliers, mais différents entre eux. Un exemple éclairera

ce que nous voulons dire; nous le prendrons encore dans l'hirmos
 Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον. La troisième période de la strophe est remar-
 quable par la disposition régulière de ses kôla. Le schéma est
 celui-ci:

8	-uu / -uu / ^u uu-u
9	u ^u u-uu / u ^u u-uu
10	u ^u uu-u / u ^u uu-u
11	u ^u u-u / u ^u u-u

Ce schéma est naturellement propice à la parataxe, aux effets
 de rime, au parallélisme. Dans la strophe 2 du 1er hymne de la
Résurrection, par exemple, on ~~enregistre~~ lit ceci:

"Απιστον, ἄστατον τοῦτο τὸ ῥῆμα·
 διὸ συνήσωμεν καὶ οὕτω πράξωμεν·
 ἀπέλθῃ Μαρία καὶ ἴδῃ τὸν τάφον
 καὶ οἷς ἂν εἴπῃ ἀκολουθῶμεν.

Les kôla riment à l'intérieur des vv. 8 et 9, et la subordination,
 qui aurait été très facile, se limite à la relative du kôlon ~~ἐκείνου~~
 11¹. Pour la strophe 7, le texte est:

" Ἄγιος, ἅγιος, ἁγιος ", κράζει
 τὰ ἐξυπτέρυγα καὶ πολυόμματα·
 καὶ τούτων οἱ ὅμοι μόλις φέρουσί σε,
 καὶ πλάνων χεῖρες ἐβάστασάν σε.

La parataxe est parfaite, mais le parallélisme est tout différent:
 il concerne, non pas les kôla, mais les vers entiers. Le vers 10
 a la même construction que le vers 11 et rime avec lui, bien que
 tous deux soient de structures différentes. Dans la strophe 10,
 les deux genres de parallélisme coexistent:

┌	└	Βλέπω γὰρ ὀπισθεν τοῦ με καλοῦντος
		ἀγίων σώματα, δικαίων τάγματα·
		διὸ οὕτε λέγω· " Τίς εἶ ὁ καλῶν με; "
		σαφῶς γὰρ ἔγνω· τίς ὁ καλῶν με.

Ces constructions binaires peuvent déjà s'observer dans l'Aca-
 thiste, où les chérétismes vont toujours deux par deux. Elles sont
 évidentes aussi dans l'Hymne funebre d'Anastase. quiconque a lu
 le psautier n'ignore pas que c'est là une constante de la litté-

rature sémitique. La structure métrique de la strophe du kontakion les favorise; mais peut-être serait-il plus juste de dire que ce sont elles qui ont le plus contribué à modeler cette strophe.

Si nous considérons les hirmoi sous le rapport du rythme et non plus du mètre, nous sommes amenés à constater que le rythme non plus ne favorise pas un large emploi du participe, ni d'ailleurs de l'infinitif. Nous avons déjà signalé au chapitre 3⁵⁰ que les kôla dont l'accent final est proparoxyton sont en nombre relativement important: environ 35 % du total. L'accent final paroxyton revient dans 45 % des cas, l'oxyton dans 20 %⁵¹. Cette proportion des proparoxytons est supérieure à celle dont on use normalement dans le discours en prose; il s'ensuit que le mélode a besoin de plus de proparoxytons que l'homéliste. Il a, sans doute, la ressource d'en fabriquer en ajoutant un enclitique à un paroxyton; mais cette ressource est limitée, et Romanos n'en use que discrètement. Dans le 1er hymne de la Nativité, il y a six kôla - sur dix-neuf - qui se terminent avec l'accent sur l'antépénultième, soit 138 kôla pour l'ensemble des 23 strophes⁵². Pour ~~les kôla~~ ces kôla, le mélode a utilisé 112 mots proparoxytons, les 26 finales restantes étant constituées, soit par des paroxytons suivis d'un enclitique, soit par des oxytons suivis d'un mot comme ἡμῶν, qui peut ne pas compter pour le rythme. A cette relative fréquence de la finale -uu s'ajoute le fait que, à la différence des poètes classiques, les mélodes ne répugnent pas à faire coïncider les mots avec ~~les~~ les pieds, nous voulons dire avec les groupes formés d'une syllabe accentuée et de syllabes atones que nous sommes convenus d'appeler des "pieds toniques". Ainsi, le premier kôlon de l'hirmos le plus populaire, Τράνωσον (Apôtres), est: -uu -u uu -u. Dans l'idiomèle, qui compte 24 strophes, ce kôlon commence 13 fois par un mot de trois syllabes proparoxyton. Dans le 1er hymne de la Nativité, il y a 20 mots proparoxytons qui servent de début à des kôla commençant par le groupe -uu, soit, sur 173 mots de ce type qu'on trouve dans l'hymne, 132 réservés pour le début ou la fin des kôla.

On pourrait croire, à feuilleter un dictionnaire, que les proparoxytons pullulent dans la langue grecque; 40 % des mots qu'on y relève sont de ce type. En réalité, une bonne moitié d'entre eux sont des termes composés avec des thèmes nominaux (λιθόδερμος, λιθοκάρδιος, λιθοκέφαλος, λιθοξόανος), des thèmes de noms et d'adjectifs (λευκοπάρειος, λευκοπάφυρος, λευκόπεπλος), des thèmes nominaux et verbaux (ιερόθυτος, ιερόληπτος, ιερόστολος, ιερόσυλος), termes techniques ou plus souvent poétiques, attestés une seule fois la plupart du temps, ou ^{du} moins très rares. *Romanos* n'en use guère. Du reste, ces mots changent d'accent au génitif et au datif singulier, à l'accusatif, au génitif et au datif pluriel, du fait qu'ils appartiennent généralement à la déclinaison thématique⁵³. Pour lui fournir les proparoxytons qu'il met en valeur, ~~chez une autre~~ isolés dans les kôla brefs de forme -UU ou U-UU, ou bien, à la fin des kôla plus longs, le mélode recourt naturellement ^{moins} aux noms et aux adjectifs qu'aux formes verbales. Il n'y a rien d'étonnant à ce que, dans la langue d'un poète qui use fort de la parataxe, dont le style est souvent narratif et qui répugne à l'abstraction, le verbe ait une très grande importance. Il peut donc être intéressant d'examiner au point de vue du rythme la répartition des formes verbales dans le texte des hymnes.

Nous reprendrons d'une manière plus détaillée le tableau que nous avons déjà donné à la p. 653, en répartissant d'après leur accent les formes verbales relevées chez chaque auteur. Cette répartition n'a de sens que par rapport à *Romanos*, bien entendu, puisque nous avons confondu les paroxytons et les ^{pr}perispomènes, les oxytons et les périspomènes; mais la stylistique d'Euripide, de Thucydide et de Platon n'est pas ici notre objet. Nous avons assimilé aux proparoxytons les verbes enclitiques lorsqu'ils re-^{nt}jette leur accent sur le mot qui précède, et aux oxytons les formes monosyllabiques telles que ἦν, ᾗν, δεῖ, δεῖν, etc., lesquelles, très nombreuses chez Euripide, Platon, Longus, sont au contraire rares chez Palladios et chez *Romanos*. La dernière colonne indique le ~~nombre~~ total des formes personnelles, participiales, infinitives pour chaque type d'accent.

auteurs	modos personnels	participes	infinitifs	total
Euripide	$\begin{array}{r} \text{---} 253 \\ \text{---} 287 \\ \text{---} 134 \\ \hline 674 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 43 \\ \text{---} 111 \\ \text{---} 32 \\ \hline 186 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 10 \\ \text{---} 80 \\ \text{---} 50 \\ \hline 140 \end{array}$	$\begin{array}{r} 306 \\ 478 \\ 216 \\ \hline 1000 \end{array}$
Thucydide	$\begin{array}{r} \text{---} 288 \\ \text{---} 177 \\ \text{---} 27 \\ \hline 492 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 144 \\ \text{---} 159 \\ \text{---} 22 \\ \hline 325 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 39 \\ \text{---} 104 \\ \text{---} 40 \\ \hline 183 \end{array}$	$\begin{array}{r} 471 \\ 440 \\ 89 \\ \hline 1000 \end{array}$
Platon	$\begin{array}{r} \text{---} 214 \\ \text{---} 272 \\ \text{---} 95 \\ \hline 581 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 73 \\ \text{---} 94 \\ \text{---} 30 \\ \hline 197 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 33 \\ \text{---} 148 \\ \text{---} 41 \\ \hline 222 \end{array}$	$\begin{array}{r} 320 \\ 514 \\ 166 \\ \hline 1000 \end{array}$
Longus	$\begin{array}{r} \text{---} 309 \\ \text{---} 160 \\ \text{---} 57 \\ \hline 526 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 135 \\ \text{---} 207 \\ \text{---} 39 \\ \hline 381 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 15 \\ \text{---} 55 \\ \text{---} 23 \\ \hline 93 \end{array}$	$\begin{array}{r} 459 \\ 422 \\ 119 \\ \hline 1000 \end{array}$
Jean Chrysostome	$\begin{array}{r} \text{---} 291 \\ \text{---} 225 \\ \text{---} 72 \\ \hline 588 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 76 \\ \text{---} 153 \\ \text{---} 41 \\ \hline 270 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 14 \\ \text{---} 85 \\ \text{---} 43 \\ \hline 142 \end{array}$	$\begin{array}{r} 381 \\ 463 \\ 156 \\ \hline 1000 \end{array}$
Palladios	$\begin{array}{r} \text{---} 261 \\ \text{---} 210 \\ \text{---} 43 \\ \hline 514 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 106 \\ \text{---} 201 \\ \text{---} 60 \\ \hline 367 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 16 \\ \text{---} 74 \\ \text{---} 29 \\ \hline 119 \end{array}$	$\begin{array}{r} 383 \\ 485 \\ 132 \\ \hline 1000 \end{array}$
Romanos	$\begin{array}{r} \text{---} 336 \\ \text{---} 306 \\ \text{---} 63 \\ \hline 705 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 73 \\ \text{---} 147 \\ \text{---} 17 \\ \hline 237 \end{array}$	$\begin{array}{r} \text{---} 8 \\ \text{---} 35 \\ \text{---} 15 \\ \hline 58 \end{array}$	$\begin{array}{r} 417 \\ 488 \\ 95 \\ \hline 1000 \end{array}$

De plus expérimentés que nous pourront dire à quoi correspondent ces variations d'un auteur à l'autre, et pourquoi, par exemple, Euripide fait si grand usage des formes verbales oxytons et périspomènes. Mais il est facile de constater que, en général, les formes paroxytons sont nettement plus nombreuses que les proparoxytons, les oxytons venant toujours en dernier. Il n'y a que deux exceptions, Thucydide et Longus. Pour le premier, cela peut tenir en partie à la fréquence des indicatifs aoristes dans le récit; c'est, en effet, aux modes personnels que le renversement de proportion est le plus sensible. Chez Longus, il est certainement en rapport avec les raffinements rythmiques d'une prose poétique très élaborée.

En ce qui concerne Romanos, il y a deux remarques à faire. La première est que, lorsqu'il a ~~besoin~~ besoin de proparoxytons, il n'a pas intérêt à multiplier les participes et les infinitifs aux dépens des modes personnels: c'est visible au premier coup d'oeil. Pour les infinitifs, la prédominance des formes paroxytons est très forte chez tous les auteurs que nous avons pris pour exemples. Pour le participe, il y a une curieuse variation. Si l'on excepte, la encore, le cas d'Euripide, il semble que le grec, au cours de son histoire, utilise de moins en moins les formes proparoxytons du participe; par rapport aux paroxytons, la proportion est pratiquement la même chez Jean Chrysostome, Palladios et Romanos, et elle est tombée à un sur deux. Nous serions bien en peine d'expliquer ce phénomène; mais nous devons reconnaître qu'il contribue à limiter chez Romanos la fréquence des constructions participiales.

Notre seconde remarque concerne la répartition des formes verbales dans les kôla. Romanos recherche les verbes proparoxytons; il y en a proportionnellement davantage chez lui que chez Jean Chrysostome et chez Palladios. Mais la différence n'est pas très forte, si on la compare aux chiffres relevés chez Longus. C'est que Romanos - on a déjà eu l'occasion de le dire - n'a pas de langue poétique à proprement parler: sa stylistique est affaire de syntaxe et non de vocabulaire. Sa manière ne consiste donc pas

à introduire en masse dans son texte des proparoxytons rares ou qu'il aurait créés lui-même, mais à placer ceux que lui fournit la langue commune aux endroits où il en a besoin, principalement dans les kôla brefs ou à la fin des kôla plus longs. Un ou deux exemples feront mieux comprendre notre propos. Si l'on reprend l'hirmos Τὸν πρὸς ἡλίου ἥλι^{ov} (Résurrection 1), qui est loin d'être un des plus riches en finales proparoxytons, on y dénombre, sur 25 kôla (sans compter le refrain, qui est fixe), 9 finales en -uu, 14 en -u, une seule en u-, et un kôlon qui se termine par le groupe uu-; dans l'idiomèle, on a pour ce kôlon la finale uu- dans 19 strophes, la finale -uu dans 5 strophes. La répartition des formes verbales est celle-ci:

à l'intérieur du kôlon	à la fin du kôlon (ou constituant tout le kôlon)
--- modos pers.: 55 participes: 6 infinitifs: 1 } 62 - modos pers.: 75 participes: 31 infinitifs: 3 } 109 -- modos pers.: 9 participes: 6 infinitifs: 1 } 16	--- modos pers.: 93 participes: 15 infinitifs: 2 } 110 - modos pers.: 83 participes: 35 infinitifs: 5 } 123 -- modos pers.: 1 participes: 2 infinitifs: 0 } 3

On voit déjà par cet exemple que, aux modes personnels, les formes proparoxytons sont en majeure partie mobilisées pour la fin des kôla, alors que pour les paroxytons la répartition est indifférente: le mélode en a toujours à sa suffisance. Pour les participes, les chiffres de la première et ~~deuxième~~ de la seconde colonne ~~deuxième~~ sont à peu près équivalents, ce qui signifie que Romanos ne tient pas à mettre en valeur cette forme verbale.

A titre de comparaison, nous indiquons encore la répartition telle qu'elle se présente dans l'hymne de la Pécheresse. On y compte, sur 20 kôla, 6 kôla à finale proparoxyton, plus un qui se termine par le groupe -uu(-), et dont la forme longue ne se ren-

contre qu'une fois, et un autre en $\overline{-UU}$, dont la forme $UU-$ se rencontre aussi une seule fois; 7 kôla terminés par $-U$; 3 kôla terminés par un oxyton, plus $\frac{2}{3}$ kôla en $UU-$, pour lesquels la forme $-UU$ est exceptionnelle. Nous avons:

à l'intérieur du kôlon		à la fin du kôlon (ou constituant tout le kôlon)	
'-- modes pers.: 36 participes: 7 infinitifs: 1	} 44	'-- modes pers.: 60 participes: 18 infinitifs: 0	} 78
'- modes pers.: 68 participes: 26 infinitifs: 8	} 102	'- modes pers.: 22 participes: 18 infinitifs: 5	} 45
-' modes pers.: 21 participes: 4 infinitifs: 3	} 28	-' modes pers.: 9 participes: 6 infinitifs: 2	} 17

Ici, la différence est si nette qu'on a l'impression que Romanos évite de mettre ses verbes à la fin du kôlon lorsqu'ils ne sont pas proparoxytons.

Une fois mis en évidence les rapports étroits qui existent, dans les poèmes de Romanos, entre l'expression et le mètre, on est en droit de se demander si, en comparant entre elles les pièces qui dépendent d'un même hirmos, on ne pourrait pas y retrouver des structures à peu près semblables. En fait, il ne paraît pas en être ainsi. Entre l'hymne de l'Ascension, par exemple (Τὸ τῆς ὕψους), et ses trois prosomoia, les hymnes de Noé, des Saints Innocents et des Quarante Martyrs (2e hymne), nous ne distinguons pas plus de ressemblance dans le style, l'étendue de la subordination, l'emploi du participe ou de la parataxe, qu'entre deux hymnes d'hirmoi différents; il y en a même moins qu'entre des hymnes de même sujet, mais d'hirmoi différents, comme le 1er ~~hymne~~ et le 2e hymne de la Nativité, par exemple, ou les deux hymnes aux Quarante Martyrs. Le tableau suivant donnera une idée des différences de style entre ces quatre pièces de même hirmos.

	Ascension	Noé	SS. Innocents	Quarante Martyrs II
principales dont le verbe est exprimé	181	153	107	111
principales avec ver- be sous-entendu	11	0	4	21
	<u>192</u>	<u>153</u>	<u>171</u>	<u>132</u>
subordonnées aux mo- des personnels				
relatives	22	11	14	8
interrog. indirectes	2	1	2	1
complétives	2	1	10	0
circonstanciellées:				
temporelles	4	5	3	1
causales	5	5	7	1
finales et conséc.	6	5	2	5
comparatives	8	11	3	5
conditionnelles	1	1	2	0
concessives	1	0	3	0
	<u>51</u>	<u>40</u>	<u>46</u>	<u>21</u>
infinitifs	7	12	18	24
participes:				
absolus	8	13	7	2
déterminant le sujet	55	62	56	50
autres	29	25	43	45
	<u>92</u>	<u>100</u>	<u>106</u>	<u>97</u>

On a donc, pour 100 principales, respectivement 26,5; 25,5; 26,9; 15,9 verbes subordonnés à des ~~personnes~~ modes personnels. Pour

les infinitifs les proportions par rapport aux principales sont respectivement: 3, 65 %; 7,8 %; 10,5 %; 18,1 %. Pour les participes: 47,9 %; 65,3 %; 62 %; 73,5 %. Tout ce qu'on distingue de cohérent dans ces chiffres, c'est que, dans les trois prosomoia, la somme des subordonnées aux modes personnels et des participes est, proportionnellement aux principales, à peu près constante: ce que les unes perdent, les autres le gagnent dans le 2e hymne aux Martyrs de Sébaste. Mais cela n'est pas vrai pour l'idiomèle, dans lequel la parataxe est beaucoup plus accentuée.

C'est que l'hirmos est un moule pour la pensée de Romanos, il n'est pas une mécanique qui en dirige la marche. Bien d'autres facteurs interviennent pour en diversifier l'expression: le sujet; la source biblique ou hagiographique; la proportion du récit, du discours direct, des digressions exégétiques ou dogmatiques; le public auquel le métrique s'adresse; et surtout, sans doute, l'époque de sa carrière à laquelle il a composé tel ou tel hymne. Or, de l'évolution de sa pensée et de son art, nous ne savons à peu près rien; l'histoire de sa stylistique ne peut que nous échapper. Tout au plus peut-on risquer à ce sujet une remarque, qui confirme ce que nous venons d'observer à propos de l'hirmos Τὰ τῆς γῆς. Elle concerne l'importance de la subordination dans les prosomoia écrits par Romanos lui-même, relativement à l'idiomèle. Voici, pour quatre séries de poèmes, comprenant chacune un idiomèle (en tête), et son prosomoion ou ses prosomoia, la proportion des subordonnées à modes personnels, des infinitifs et des participes, pour 100 principales:

<u>Résurrection</u> I (idiomèle):	29,2 + 4,3 + 34,7 = 68,2
<u>Jacob béni par Isaac</u> (prosomoion):	21 + 9 + 44,7 = 74,7
<u>Enfant prodigue</u> I (prosomoion):	33,6 + 13,1 + 56 = 102,7
<u>Epiphanie</u> I (idiomèle):	28,4 + 10,2 + 34,6 = 73,2
<u>Dix vierges</u> II (prosomoion):	23 + 11,5 + 48,3 = 82,8
<u>Tremblement de terre</u> (prosomoion):	40,7 + 33 + 62,3 = 136

<u>Epiphanie II</u> (idiomèle):	31,5 + 12,3 + 50 = 93,8
<u>Noces de Cana</u> (prosomoion):	54 + 17,7 + 41,1 = 112,8
<u>Incrédulité de Thomas</u> (idiomèle):	26 + 6,3 + 58,2 = 90,5
<u>Multiplication des pains</u> :	42,2 + 17 + 56,5 = 115,7

Il semble donc bien que l'on constate, en passant de l'idiomèle aux prosomoia, c'est-à-dire à des pièces écrites plus tard et auxquelles peut-être le poète a accordé moins de soin, une tendance à réduire l'usage de la parataxe et à recourir plus volontiers - au moins dans les deux premiers hirmoi - aux constructions participiales, autrement dit, à relâcher l'adaptation de la langue à la versification tonique. Mais il convient d'être prudent, et de se rappeler que notre notion de l'idiomèle ne repose que sur des témoins postérieurs d'au moins quatre siècles à l'oeuvre de Romanos. On n'est jamais parfaitement sûr que l'hymne présenté comme l'idiomèle par les lemmes des kontakaria soit bien réellement celui qui a été écrit le premier.

Le retour régulier du refrain joue un rôle moins important que le mètre et le rythme, mais non négligeable, dans l'architecture de la strophe; tout au moins, lorsqu'il ne constitue pas une phrase isolée, ce qui est le cas dans 21 hymnes⁵⁴. Nous avons vu qu'alors, le lien avec le reste de la strophe pouvait faire complètement défaut. Même quand il n'en est pas ainsi, de tels refrains peuvent avoir une grande influence sur le contenu de la strophe; ils en ont peu sur sa syntaxe.

[Il reste 41 refrains constitués par des syntagmes très divers, qui font partie intégrante de la phrase finale de la strophe. On relève plusieurs types différents, très inégalement répartis:

- un nominatif qui, même lorsqu'il est accompagné de l'article, peut toujours jouer le rôle de vocatif: ἄγρος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος, ὁ μόνος φιλόανθρωπος, ὁ υἱὸς καὶ θεὸς μου, etc. (19 hymnes);
- un nominatif-accusatif neutre: τὸ ᾧς τὸ ἀπόσιτον, τὸ πανάγιον πνεῦμα (2 hymnes);

- un vocatif: κριτὰ δικαιοῦτατε, πολυέλεε (2 hymnes);
- un accusatif: τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα, ζῶν τὴν αἰώνιον, etc. (9 hymnes);
- un génitif: τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου (1 hymne);
- un datif: τῇ ἐλπίδι τῆς πίστεως (1 hymne);
- un complément avec préposition: πάλιν εἰς τὸν παράδεισον, διὰ τῆς ἀναστάσεως (3 hymnes);
- une proposition avec ὅτι, qui peut avoir un sens complétif ou causal: ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα (3 hymnes);
- une proposition finale avec ἵνα: ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ (1 hymne);
- une proposition infinitive: καταλάμπειν τῶν ἁγίων τὰ θαύματα (1 hymne).

Les deux derniers refrains, particulièrement incommodes, ont donné quelque mal au poète; ils proviennent de l'hymne de la ras-sion et du 2e hymne aux SS. Côme et Damien.

En général, néanmoins, Romanos manie ses refrains avec d'au-
tant ^{plus} d'art et de souplesse qu'il s'interdit des procédés commo-
des qu'on verra fleurir après lui, comme de ~~admirer sans~~ changer
le cas ou d'utiliser un participe sans article en nominatif ab-
solu ^{SS}. La préférence très nette qu'il manifeste pour le nomina-
tif vient de ce qu'il peut toujours s'en servir comme vocatif,
ce qui en rend évidemment beaucoup plus facile l'insertion dans
la strophe. On remarquera que ce choix est encore en faveur de
la parataxe: le sujet ne saurait être très éloigné de son verbe,
et pour ne pas écarteler à l'excès la dernière phrase de la stro-
phe, le mélode la fait volontiers courte. Cela explique que la
dernière période soit, plus souvent que les autres, détachée de
manière à former une phrase indépendante de ce qui précède.

Ces caractères stylistiques que nous avons essayé de définir
- bien imparfaitement, nous le reconnaissons - se retrouvent chez
les autres mélodes anciens, dans la mesure où le petit nombre des
textes qui nous sont parvenus nous permet de les reconnaître. On
se doute bien que, quelque perfectionnement que Romanos ait ap-
porté au style du kontakion, il ne l'a pas créé. Mais on ne peut

~~Yous~~ dire jusqu'à quel point l'école dont il est issu avait déjà poussé l'élaboration de ce style, dans laquelle l'influence de l'Ephrem grec doit être pour quelque chose. Du moins tenons-nous pour assuré que les premiers mélodes ont su se servir, pour la tourner à des fins toutes nouvelles, d'une formation rhétorique où l'art complexe des " sophistes " de l'époque impériale a laissé son empreinte. Cet accord si parfait du rythme et de l'écriture dans le kontakion nous paraît vraiment le dernier écho de l'art littéraire hérité de la Grèce classique; et il ne survivra guère, sinon à Romanos, du moins au VI^e siècle. C'est lui, en tout cas, qui nous donne l'indice le plus sûr pour juger de l'ancienneté d'un kontakion. C'est à la simplicité, au naturel, à l'aisance apparente avec lesquels la phrase épouse les cadences régulières ou heurtées de l'hirmos, que, pour peu qu'on ait lu quelques centaines de ces hymnes, on reconnaît dès les premiers vers la main d'un vieux maître.

3. VOCABULAIRE DE ROMANOS.

Nous avons dit plus haut que Romanos n'avait pas de langue proprement poétique. Son vocabulaire est simple et accessible à un public qui n'est pas fait seulement de lettrés et de délicats. Cela ne signifie pas qu'il n'ait aucune particularité notable. Nous avons réuni les plus marquantes dans la liste qui suit, et qui contient les hapax, ~~hapax~~ précédés du signe: °, et les termes rares ou que Romanos emploie, soit sous une forme, soit avec un sens qui n'avait pas été encore attesté. On ne s'étonnera pas de trouver quelque différence entre notre liste et celle qu'a établie K. Mitsakis⁵⁶. Cela tient d'abord à ce que K. Mitsakis y a englobé les termes qu'il trouvait dans les pièces non authentiques ou d'authenticité douteuse, alors que nous nous sommes borné à celles-là seules que nous considérons comme sûrement authentiques, ce qui nous^{a)} permis de noter un plus grand nombre de mots. En second lieu, nous avons inclus dans notre liste quelques termes purement grammaticaux, prépositions ou conjonctions, que K. Mitsakis a préféré réserver pour son étude générale sur la langue de Romanos⁵⁷.

Notre liste n'est pas exhaustive, il n'en faut. Nous l'avions d'abord conçue avec des dimensions beaucoup plus vastes; mais la publication du Patristic Greek Lexicon de G. W. H. Lampe, commencée en 1961 et terminée en 1968, a rendu inutiles les deux tiers au moins de ce que nous avions rédigé, en nous montrant que bien des termes ou des sens dont nous avions cru devoir signaler l'intérêt étaient déjà largement attestés chez les Pères. Il nous en est cependant resté assez pour nous convaincre que les lexicologues de la langue grecque n'ont pas encore suffisamment exploité les ressources que leur offre la poésie religieuse de Byzance. En ce qui concerne le kontakion, il est vrai, ils pouvaient difficilement le faire, puisque l'oeuvre de Romanos n'a été entièrement publiée qu'en 1965, et que celle des autres hymnographes qui ont cultivé le même genre est encore en grande partie inédite.

ἀγαθάγγελος, 38 (22), 14, 4: ἤχος ἀγαθάγγελος, un bruit de bonne nouvelle. Seul exemple dans Nicolas de Damas.

ἀγγρίζω, 3 (41), 17, 8: exciter, stimuler. Hésychius glose le mot par: ὑπαίρησθαι, ἐρεθίζειν. Il est usité en gr. mod.

ἀγεωργήτως, 4 (42), 1, 3; 9 (36), 9, 7; 12 (37), 4, 6. Au fig.: sans semence humaine. Cf. l'hymne anonyme sur Elie, str. 4.

ἄγραφος, 8 (46), pr. I, 2. "Ἀγραφον οὐσίαν, essence qui ne peut être décrite (pris comme équivalent de ἄγραπτος).

(δ) ἀγρευτής, 49 (33), 16, 1, pêcheur.

ἀδαπάνητος, 29 (87), pr. , 3; 23 (40), 16, 1; 60 (39), 8, 4: (richesse) inépuisable. On trouve le mot dans le pseudo-Eusebe d'Alexandrie, PG 85, 357 B.

ἀδῆλως, 36 (20), 6, 7: ὁ ζῶν ἀδῆλως, cf. notre t. IV, p. 211, n. 2.

◦ ἀδιάρητος ? 59 (38), 14, 6. C'est seulement la leçon de A. L'autre témoin, C, a: ἀδιάρρητος.

(δ) ἀήρη, 10 (1), 22, 7: Ἄρης prie ὑπὲρ ἀέρων, pour les saisons ?

◦ ἀθεσμός ? 8 (46), 5, 2: absence de lois, iniquité. C'est la leçon de DMT seulement.

ἀθλιώ, 60 (39), 6, 8: rendre malheureux. On ne trouve le mot qu'au passif, chez Georges Pisidès (cf. Lampe, s. v.).

ἄθροον (passim), aussitôt, tout à coup. Souvent accentué ἄθρόον dans les manuscrits, mais il faut toujours rétablir ἄθροον pour le rythme. Quand il a besoin d'un paroxyton, Romanos écrit ἀθρόως (30 (50), 9, 5 et 11, 5).

(κ) αἰκισίς, 58 (59), pr. II, 2: torture. Lampe le donne comme hapax, avec une référence à Jean le Jeûneur, VI^e s. (PG 88, 1977 C).

(τ) αἶμα, employé au pluriel dans 38 (22), 4, 5; 43 (28), 8, 3; 58 (59), 4, 2; 63 (57), 15, 2 et 19, 1, comme chez Euripide.

αἱμοβόρως ? 36 (20), 13, 1. C'est une correction de Trypanis pour αἱμοβόρος. Elle a le défaut de créer un hapax sans nécessité absolue, car le texte n'est niⁱⁿintelligible, ni altéré^{quement} métri^{quement}.

αἰνίττομαι, 47 (31), 4, 6: μικρὸν αἰνιττόμενος, (parlant) d'une αἰσχύνω, 52 (53), 14, 7: τὸν καιρὸν αἰσχυνόμενος, intimidé par le temps présent.

αἰωνίζω, 53 (55), 26, 3: χαρᾶς... αἰωνιζούσης, joie éternelle.

manière un peu voilée. 4

On trouve ce mot dans les Acta Bartholomaei, 5; mais il est très douteux, et même improbable, que la partie de l'hymne 53 où il se trouve soit authentique.

ἄκαν ου ἄκανθα, ⁽ⁿ⁾12 (37), 5, 1 ^{τῆς} (ἄκανθα P ^{2(20).8.9}); 46 (30), 2, 5 (τὴν ἄκανθα AT:τὴν ἄκανθαν CVGJLMQ); 58 (59), 4, 2 (ἄκανθα CV: ἄκανθας AM ἄκανθαν GJ). Le kontakarion de Patmos et CV connaissent tous deux la forme ἄκανθα, mais d'autre part donnent tous les deux ἄκανθαν dans l'hymne 46. Cet accusatif semble issu d'un croisement entre ἄκαν et ἄκανθα, mais il est à remarquer que le premier, qui n'est connu que par la Septante (IV Reg., 14, 9), est du masculin.

ἀκανθώδης, 10 (1), 11, 7; 11 (2), 11, 4; 12 (37), 11, 6; 46 (30), 2, 3. Dans tous ces exemples, le mot est mis en rapport avec πῦρ, πύρινος, par allusion au buisson ardent de Ex. 3, 2. Dans 10, 11, il peut se traduire par "angoissé, perplexe". Cf. Lucien, Dial. Mort., 10, 8: λόγοι ἀκανθώδεις, arguments épineux, qui causent de la perplexité.

ἀκατόπτευτος, 5 (43), 12, 3: non observé, sans témoin. Seul exemple en ce sens.

ἄκαυστος, 42 (33), 11, 4: ἄκαυστον... πῦρ, un feu qui ne peut pas brûler (sens actif, non attesté).

ἀκελεύστως, 22 (11), 24, 5: sans avoir reçu d'ordre. Seulement dans la Souda, s. v. ἀπαγγέλτως. Les éditeurs d'Oxford ont considéré cette strophe comme fautive, nous ne voyons pas trop pourquoi.

ἀκόνη⁽ⁿ⁾, 1 (51), 7, 8: ἀκόνην λογίσων ἐγκεκρυμμένων, sens figuré curieux: "l'affiloir des pensées cachées" ?

ἀκριβῶ, 15 (3), 1, 9, avec l'infinitif: ἡκρίβωσεν μαθεῖν.

ἀκριβῶς avec le sens de "chèrement, à haut prix", dans 42 (25), 1, 5 ? Malgré l'autorité de l'édition Tomadakis, nous n'osons prendre à notre compte ce sens, qui est moderne.

ἀλλά, se rencontre encore chez Romanos au sens exclamatif: ἀλλὰ...

λύτρωσαι, 33 (17), pr. II, 4; ἀλλὰ δέχου, 39 (23), 13, 10.

◦ ἀλλόθενος, 7 (45), 14, 1: étranger (par rapport aux Juifs).

ἄμα avec l'accusatif ? 50 (34), 15, 1. Dans 64 (58), 9, 4, cité

par K. Mitsakis⁵⁸, ἄμα paraît être un adverbe et non une préposition.

(ν) / ° ἀμείνη, 19 (9), 13, 3. Terme obscur: καὶ ἀρνεῖται - τὴν ἀμείνην. ὅ ἐστι - ῥίζα γλυκεῖα. Faut-il le faire venir du latin amoena, neutre pluriel pris pour un féminin singulier, et traduire par: "délices, voluptés" ? Dans l'hymne du pseudo-romanos à S. Basile, str. 2, on lit: ^{τὸ σκότος} τῆς πολυθέου ἀμοινηῆς, mais l'accent est différent.

ἀμεστος, 1 (3), 15, 8: vide de, privé de. Attesté seulement dans les papyri.

ἀναβάπτω, 20 (8), 6, 3: teindre. Seulement dans Théophraste, historia plantarum, III, 13, 6.

ἀναδείκνυμι, parfois syn. de ποιέω, comme δείκνυμι (21 (10), pr. 1, 2; 39 (23), 20, 10, etc.).

ἀναζάω, 34 (18), 14, 2, au sens factitif: faire revivre (mais non dans 36 (20), 2, 3).

ἀναζωπυρέω, 61 (71), 6, 8: allumer, sans idée de répétition.

° ἀνακαλλωπίζω, 28 (49), 5, 6: rendre la beauté à.

ἀναμάρτητος, 7 (45), 32, 2: ἀναμάρτητα χωρία, domaines ou le péché n'existe pas.

(+δ) / ° ἀνάλυμα, 30 (50), 16, 5, délivrance ou retour en arrière. Cf. note t. III, p. 297, n. 1.

ἀναμφίβολος, 46 (30), pr. II, 1, sens actif: πίστις ἀναμφίβολος, une foi sans hésitation.

ἀνανεόω, 62 (73), 12, 7: κλασθὲν γὰρ κτῆνος ἀνενέου, refaire, guérir.

ἀναπτύσσω, 43 (28), 15, 1: ἀναπτύξας Χριστοῦ τὴν ἀνάστασιν, méditer sur.

ἀνάργυρος, 62 (73), 24, 6, et 65 (69), 1, 1 et 33, 6: anargyre. Le plus ancien emploi en ce sens, semble-t-il.

° ἀναρδῶντος, 9 (36), 9, 7: non labouré.

ἀνασφάλιστος, 28 (49), 7, 1: πόδας ἀνασφαλίστους, pieds sans protection (non chaussés).

ἀνατρέπω, 7 (45), 21, 4: ἀνατρέψαι τὸ συνάλλαγμα, refaire un échange (chacun reprenant ce qu'il a donné).

- ἀναφύω, 42 (25), 11, 2: ἀνεφύσαν καὶ γυναῖκες, des femmes se levèrent, se manifestèrent.
- ἀνδρίζομαι, tenir bon: ἀνδρίζου γύναι (sic), 6 (44), 6, 3. Même sens dans 37 (21), 8, 4, et 17, 6.
- ἀνέγκλητος, 5 (43), 31, 1: ἀνέγκλητος ἔγκλημα, accusation non fondée.
- ἀνεκδέχομαι, 63 (57), 17, 8: accueillir.
- ἀνενδότως, 2 (40), 11, 4: στενάζων ἀνενδότως, gémissant continuellement. Même sens dans Sophronios, Miracula SS. Cyri et Ioannis, 18 (PG 87, 3476 D).
- ἀνεπίφθονος, 62 (73), 12, 8: δεικνὺς τὸ ἀνεπίφθονον τὸ ἐν τῇ χάριτι, très probablement équivalent de ἄφθονος au sens de "libéral".
- ἀνεπίκτος, 28 (49), pr. II, 5: incompréhensible. Même sens ^{pour} l'adverbe ἀνεπίκτως dans le Symbolum synodi Antiochenae de ~~Ἰωάννης~~ 345 (PG 26, 729 B).
- ἀνοίκτηρος, 3 (41), 6, 4: sans miséricorde, impitoyable.
- ἀνόρυκτος, 10 (1), 1, 5: φρέαρ ἀνόρυκτον, puits que personne n'a creusé. Cf. Oribase, Euporista, 4, 24.
- ἀντεπερωτάω, 10 (1), 18, 4: répondre à des questions par d'autres questions. Attesté seulement dans les glossaires.
- ἀντεπισκέπτομαι, 51 (48), 9, 11: ἐν μάλιστα τὰς ἀδικίας τῶν ἀπίστων ἀντεπεσκέψατο, visiter pour donner la rétribution. Krumbacher corrige: ἀντιεπεσκέψατο.
- ἀντίφημι, 52 (53), 13, 7: répondre (sans idée de contradiction).
- Λ (ῥ) ἀνύμνησις, 32 (16), pr. I, 2: hymne de louange. Lampe le donne comme hapax, avec référence à Sophronios (PG 87, 3364 A).
- ἀνύστακτος, 8 b (52), 14, 5: inaccessible au sommeil, en parlant de Dieu.
- ἀόρατος, 24 (13), 20, 4: φωνὴ ἀοράτη, d'une voix qui n'a pas de caractère sensible. Cf. notre t. III, p. 129, n. 1.
- ἀπαμβλύνω, 65 (69), 21, 4: rendre aveugle.
- ἀπαράδεκτος, 1 (51), 12, 6: dont on ne peut admettre les dires, sans crédit.
- ἀπαράνοικτος, 10 (1), 9, 5: ἡ ἀπαράνοικτος πύλη, la porte que per-

sonne n'a ouverte. Un seul exemple dans le pseudo-Chrysostome, PG 59,530.

ἀπαρτίζω, 2 (36), 17, 1: φαεινὴν ἀπαρτίσας, équivalent de ποιήσας.

ἀπαυστα, 8 b (52), 3, 6: équivalent de ἀπαύστως.

ἀπειράνδρος, 11 (2), 4, 5; 12 (37), 9, 2; 13 (83), 6, 1 et 16, 2.

Toujours appliqué à la Vierge. La plus ancienne référence dans Lampe est de Sophronios.

◦ ἀπεκδέρω, 61 (71), 20, 7: équivalent de ἐκδέρω, écorcher.

ἀπέραντος, 51 (48), 9, 7: εἰς ἀπέραντον, pour l'éternité.

(κ) ἀπόδοσις, 60 (39), 11, 4: paraît l'équivalent de δόσις.

ἀποκρίνω, 52 (53), 7, 8, employé transitivement: οὐκ ἀποκρίνονται, on ne leur répond pas.

ἀποκρύβω, 51 (48), 15, 7 = ἀποκρύπτω.

ἀποπληκτέω, 30 (50), 11, 6: frapper d'apoplexie ou de paralysie.

2/ Ἀποπληκτέω est attesté dans Philodémos, Περὶ ποιημάτων, 40.

ἀποσπινθηρίζω, 8 (46), 15, 2: φλογμὸν ἀπεσπινθήρισε, rejeter une flamme avec des étincelles. Ce verbe n'est pas attesté ailleurs comme transitif.

ἀποστασιάζω, 54 (54), 12, 6: ταῖς κολακεῖαις... ἀποστασιάζει, se rebeller contre.

ἀπότιστος, 10 (1), 1, 4: ῥίζα ἀπότιστος, ~~non arrosée~~ que personne n'a arrosé. Cf. Grégoire le Thaumaturge, In Origenem, 7 (PG 10, 1073 C).

(δ) ἀριστητής, 59 (38), 12, 7: convive, dîneur.

ἀρχαῖθεν, 62 (73), 16, 1: depuis l'origine. Cf. Cosmas Indicopleustès, 5, 11 (éd. W. Wolska-Genus, II, 55 1959, p. 23).

◦ ἀρχαιοπλάστος, 62 (73), 18, 8: οἱ ἀρχαιοπλάστοι, les premiers créés, Adam et Eve.

(κ) ἀρχή, 33 (17), 9, 4: Πέτρος δέ, ἡ ἀρχὴ τῶν φίλων σου, le chef de tes amis.

ἀσιγήτως, 8 (46), 14, 10; 65 (69), 32, 6: sans se taire, sans interruption.

ἀστεκτος : ἐν θρόνῳ ἀστεκτῶ, 64 (58), 1, 11; 65 (69), 29, 1: à l'éclat insoutenable.

ἀσχήμων, 22 (11), 6, 3: τὰ ἀσχήμονα τοῦ σώματος, les parties honteuses.

- ο ἀτρομάκτως, 64 (58), 14, 1: sans trembler.
- αὐτός, 52 (53), 13, 3: αὐτὸς αὐτὸν κατήπειξας, au sens réfléchi ?
La correction αὐτὸν n'est qu'un expédient. Il faut sans doute adopter la conjecture d'Orphanidis: αὐτὸς σαυτὸν.
- ἄφλεκτος, 49 (33) 12, 6: ἄφλεκτον φλόγα, une flamme qui ne flambe pas.
- ἀφυπνῶ, 52 (53), 10, 3: τοὺς πάντας ἀφύπνωσεν, sens factitif.
- ἄχώνευτος, 40 (30), 1, 1: παλάμην ἄχώνευτον, main qui ne peut pas fondre, incombustible. Cf. Socrate, PG 67, 605 B.
- βάθος^(το), dans ἐκ βάθους (ἐστέναξε, 11 (2), 17, 5; στενάξαντες, 48 (32), 4, 4), gémir profondément.
- βάπτω, 6 (44), 12, 6: τὴν εὐγένειαν βάψαι, obscurcir, offusquer la noblesse. Abs., βάπτω, 34 (18), 7, 8: tremper sa plume dans l'encre.
- ο Βηθλεεμίτης, 37 (21), 1, 7: circonlocution employée par le diable pour désigner le Christ.
- βίβλος^(h) et βιβλίον^(re) désignent également les livres saints et ce livre du jugement dernier. Ἡ βίβλος est aussi employé pour le récit du martyre de S. Démétrios (61 (71), 15, 1).
- βοθρίζω, 55 (56), 11, 5, et 62 (73), 28, 7 (str. non authentique), faire tomber dans une fosse, prendre au piège. Ce sens transitif ne se rencontre que chez le pseudo-Cyrille d'Alexandrie (cf. Lampe, s. v.).
- ο βομβεύω, 49 (33), 17, 3: τί φυσῶσι καὶ βομβεύουσιν οἱ Ἕλληνες; bourdonner (leçon de M). AT ^{ont} βαμβαίνουσιν, bégayer, qui convient moins bien au texte. CV ont βαμβεύουσιν, non attesté.
Trypanis corrige en βομβεύουσιν.
- βόσκω, 20 (8), 5, 4: βοσκομένης τῆς σαρκός, la chaire étant rongée (par la lèpre).
- βουκολέω, 59 (38), 10, 3: ὑπὸ τῶν λόγων τῆς ἐπιβολύλου βουκολούμενος, séduire, tromper.
- βρυγμός^(δ), 24 (18), 14, 7: rugissement (vient de Prov. 19, 12).
- βρύχω, quelquefois équivalent de βρυχάομαι chez Romanos: p. ex. dans 8 (46), 10, 3; 54 (54), 13, 3; 61 (71), 10, 1.

(κ) λ γαῖα, forme assez fréquente chez Romanos (2 (40), 2, 6; 3 (41), 13, 1, etc., en tout dans 10 passages).

(δ) λ γαιούχος, 51 (48), 7, 7: ὁ καλὸς γαιούχος, désignant Dieu, possesseur de la terre qu'il fait moissonner.

γάρ, soutient parfois ἥ dans une comparaison: καλὸν τὸ θανεῖν με ἢ γὰρ τὸ ζῆν, 34 (18), 5, 4. Cf. aussi 36 (20), 16, 6, et 63 (57), 12, 3.

° γενναϊόφρων, 65 (69), 7, 3 et 17, 3: qui a de nobles sentiments.

(τ) λ γεώργιον, 39 (23), 6, 6: γεώργιον κάλλιστον, καθαρίζον διάνοιαν, paraît signifier ici: instrument aratoire (cf. notre t. IV, p. 333, n. 3). Le même sens n'est pas impossible dans 47 (31), 3, 5 (τὸ γεώργιον τοῦ ἄνω καλλιέργου), et dans 64 (58), 4, 6. γηράλαιος, 14 (4), pr. I, 5, pour γηραλέος, à cause du rythme.

° γλυκηρός, 53 (55), 5, 1, et 9 (36), 13, 4, pour γλυκερός.

(κ) λ γωνία, 46 (30), 5, 7: ἐν γωνίᾳ, en cachette. Déjà dans Hermas, Man-11, 13. λ data pastoris, La correction de Trypanis, γεγωνυία, est injustifiée (v. la note).

δαί, 6 (44), 22, 9: τί δαὶ πράξω;

(τ) λ° δάμαστρον, 39 (23), 7, 8: δάμαστρον Ἑβραίων, joug qui sert à dompter une bête indocile.

δαιτιτικῶς, 48 (32), 13, 2: δαιτιτικῶς ψάλλοντες, chanter des psau-
mes comme David (attesté depuis le VI^e s.; cf. Lampe, s. v.).

δείκνυμι, très fréquent chez Romanos au sens de ποιέω avec un attribut: faire, rendre.

(κ) λ δειλία, 40 (29), 18, 5; 42 (25), 9, 3; 47 (31), 18, 5 et 21, 1: équivalent de φόβος, sans idée de lâcheté.

δεκάπληγος, 18 (7), 4, 5: δεκάπληγον ὀργὴν Αἰγυπτίοις ἐπέηξε, la colère (de Dieu) qui produit les dix plaies. Seul exemple du mot employé comme adjectif.

(τ) λ δέλος, 44 (26), 7, 3, équivalent rare de δέλεαρ.

(κ) λ δέσις, 38 (22), pr. I, 2: παράδοχος δέσις, fermeture, verrou. Cf. notre t. IV, p. 285, n. 1.

δεσμέω: ἐδέσμησεν, 3 (41), 19, 3. Seul présent en gr. class.

δέω: ἃ καὶ δεῖπειν, 43 (28), 4, 5, c'est-à-dire.

δὴ et καὶ δὴ marque le temps: à ce moment-là. Cf. 43 (28), 23, 7; 65 (69), 25, 5.

δήποτε, 42 (25), 4, 5: εἴ τι δήποτε ὥς δήποτε, n'importe quoi n'importe comment.

διαγνώμων, 28 (49), 19, 7: γίνου διαγνώμων μοι, sois un arbitre pour moi. Cf. Cyrille d'Alexandrie, De adoratione, PG 68,

◦ διακατασπεύδω, 64 (58), 15, 9: se hâter (leçon de D, douteuse).

διανοέομαι, avec l'infinitif, 54 (54), 8, 8: τυραννεῖν διανοήθη, il médita de se révolter.

διασφίγγω, 60 (39), 20, 4: raffermir (des membres paralysés).

◦ διατρύχω, 2 (40), 6, 3: ~~■~~ consumer de douleur.

διεγείρω, 54 (54), 1, 8: διεγείρων τὸ νωθρόν, secouant la veulerie.

55 (56), 8, 3: διεγείρει με βοᾷν σοι, il m'excite à te crier.

διπλοῦς, 41 (24), 12, 5: λάβετε... ἐν διπλῷ τὰ τριάκοντα, recevez le double de trente.

◦ δολιόβουλος, 38 (22), 2, 1: ὁ δολιόβουλος ὄφεις, aux desseins rusés.

δουλοπρεπῶς, 16 (5), 14, 4: τῷ σωτῇρι προσελθὼν δουλοπρεπῶς, avec l'humilité d'un esclave (sans valeur péjorative).

(ñ) δραγμή, 5 (43), 4, 1: δραγμὰς εἶδε ἑνδεκα δραγμῇ ἣ ἐδέσμησεν αὐτῇ προσκυνήσαντας. Correction de Pitra (et non de Krumbacher, comme l'indique l'apparat critique de Maas-Trypanis) pour δραχμὰς, δραχμῇ, que donne l'unique témoin. Gr. class. δράγμα, gerbe.

◦ δυσαύχενος, 53 (55), 21, 2: ζυγὸς δυσαύχενος, joug difficile à porter pour la nuque, dur à la nuque.

δυσχεραίνω, avec l'infinitif, 7 (45), 3, 3: δυσχεραίνω πιστεύειν, j'ai de la peine à croire.

δωδεκάπυλος, 56, v. 27: δωδεκάπυλε πόλις, en parlant à la Vierge.

Attesté seulement sans le Chronicon Pascale (cf. Lampe, s. v.).

(π') δωδεκάωρον, 5 (43), 37, 1: ἡμέρα ἔχουσα ὥρων δωδεκάωρον, nombre de douze heures. Attesté seulement comme adjectif.

ἐαυτόν, 54 (54), 14, 2: χεῖρους ἐαυτῶν, pires qu'ils n'étaient.⁵⁹

ἐγκαινίζω, 5 (43), 6, 6: ~~faire pour la première fois~~. 'Ἐγκαινίσει πρόκεινον, il ira faire sa première procession royale? V. περὶ-κενός.

ἐγκέντρισμα, ^(τό) 39 (23), 6, 5: ψυχῶν ἀκάρπων ἐγκέντρισμα, greffon des âmes infécondes. Seulement dans les glossaires.

(τό) L ἐγχαράγμα, 39 (23), 11 1: θεῖα ἐγχαράγματα, caractères écrits. Non attesté en ce sens.

εἰλέω, 8b (52), 4, 1: περὶ οὖν τούτους εἰλῆσθω ὁ νοῦς, que notre esprit se recueille/ (les Ninivites), qu'il médite sur eux.

sur eux L
 ° εἰλημένως, 19 (9), 6, 4: εἶπεν εἰλημένως, elle dit sur un ton de reproche ?

(κ) L εἰρωνεία, 26 (14), 17, 6: εἰρωνεῖα γὰρ ἡρώτησεν, ~~Sur le mot εἰρωνεῖα~~

592 L (cf. chap. 6, p.) ironie au sens ancien de " question feinte ".

61 (71), 6, 1: πρὸς τὴν εἰρωνεῖαν τῶν ὑποκριθέντων ὑπομειδιάσας, dissimulation, ou peut-être sarcasme.

εἰς, 5 (43), 12, 7-8: δεσπόεις μου αὐτὴ εἰς τὴν πράσιν, tu point de vue, sous le rapport de. 39 (23), 23, 10, οἱ εἰς τοῦτον σφραγισθέντες, ceux qui sont marqués de son sceau (la croix).

47 (31), 7, 6: γυμνὸς εἰς βυθόν, nu pour aller sur l'abîme. 65 (69), 6, 4: σκευὸς ἐκλογῆς ἦν... Δαυὶδ εἰς βασιλεῖα τῶν Ἰσραήλ, pour régner sur Israël.

ἐκ, renforce le complément d'agent ou le partitif. 45 (27), 9, 5: ἐκ πάντων ὑπάρχων, toi qui n'es que l'un d'entre tous. 59 (38), 15, 11: ὡς ἐκ μελέτης ἐστίν, comme elle est bien exercée.

ἐκλιμώττω, 7 (45), 16, 2: mourir de faim. Cf. Deut. 28, 65, dans la version d'Aquila.

ἐκπλανάω, 50 (34), 7, 7: ἐκπλανήσει δὲ ἀνόμους ὡς παρθένος αὐτὸν τίηται, égarer, séduire en disant que. Attesté seulement par Hésychius.

° ἐκπλουτίζω, 60 (39), 18, 4: enrichir (employé abs.).

ἐκτέμνω, 65 (69), 32, 2: décapiter (et non: châtrer).

ἐκχωρίζω, 64 (58), 16, 12: τὸν δὲ ἕνα ὁ ἐχθρὸς ἐκχωρίζει ἀπ' αὐτῶν, séparer. Seulement dans Aristote, Historia animalium, 551 a 7, et dans un papyrus (cf. Liddell-Scott, s. v.).

ἐλαιόθρεπτος ou ἐλεόθρεπτος, 31 (47), 8, 6; λαμπάδας... ἐλαιοθρέπτους, lampes nourries d'huile ou de miséricorde (cf. notre t. III, p. 337, n. 2). Un autre exemple dans Méthode d'Olympe, Banquet, 6, 3. Mais la str. 8 de cet hymne ne nous paraît pas authentique.

coetum, 14 (PG 20, 1276 B).

ἐξαπατάω avec l'infinifif, 2 (40), 19, 9: τὸν ἕνα ἐξηπάτησε... ἐμπαΐζειν ἰδίῳ πατρί, il en incita un par ruse à se moquer de son propre père.

(δ) L ἐξαρχος, 42 (33), 3, 7: v. la note.

5, L ἐπαγκαλίζομαι, 14 (4), pr. I, / leçon de CV (ἐναγκαλίζονται A).

Attesté dans Palladius, In librum Hippocratis de fracturis, 12, 278 C (cf. Liddell-Scott, s. v.).

ἐπαξίως, 62 (73), pr. 4, 2; 63 (57), pr. II, 5; 64 (58), pr. I, 4: à bon droit.

° ἐπατέρχομαι ? 51 (48), 10, 9: ἐπαπελούσης δὲ αὐτῆς, corrigé par Krumbacher en ἀπελούσης, pour le mètre.

ἐπί, employé assez largement et vaguement chez Romanos. 32 (16), 10, 6: ἐπ' ἐλπίδι ἡμᾶς ἀφῆκαν, ils nous ont laissés sur notre espérance. 43 (28), 7, 1: ἐπὶ τούτοις, avec tout cela, malgré cela. 45 (27), 14, 3: τίς ἐξ ὑμῶν ἐφ' ἁμαρτίᾳ ἐλέγξει με, qui de vous me convaincra de péché ? 62 (73), 11, 1: ἐπὶ ὕπνον ἐτρέπετο,

ἐπιζήμιος, 41 (24), 12, 6: ζῶν καὶ θανὼν ἐπιζήμιος, vivant et mort, il nous coûte une grande ζημία (l'argent versé à Judas pour sa trahison, et l'argent offert aux gardes du tombeau), il nous coûte cher.

ἐπιλανθάνω; formé, passive à sens moyen: 34 (18), pr. II, 1: τῶν φοβερῶν κυμάτων ἐπιλησθείς. 47 (31), 7, 4: μὴ ἐπιλάβῃ τῆς πρώτης τέχνης, oublier.

(ν) L ἐπιμιξία, 19 (9), 13, 7: impudicité ? Non attesté en ce sens.

ἐπιπολεύω, 19 (9), 20, 7: τὸ ὕδωρ ἐπεπόλευσε, l'eau a débordé (du puits). Non attesté en ce sens.

(ς) L ἐπίσκοπος, opposé à κατὰσκοπος, dans 21 (10), 7, 9, et dans 52 (53), 2, 6. Dans le premier cas, le mot désigne le Christ, ἐπίσκοπος πάντων; dans le second, les nouveaux baptisés, d'une manière peu claire.

ἐπιτηδεύω, 64 (58), 13, 2: μηχανὰς... ἐπιτηδεύω, utiliser des machines.

° ἐπιφύρω, 22 (11), 20, 7: τοὺς γυναῖξιν ἐπιφυρέντας, s'unir avec.

ἐρεθίζω, 3 (41), 2, 8: ἡρέθιζε σπλάγχνα γέροντος, révolter, bouleverser. 32 (16), 13, 2: πάντας ἡρέθιζε... ὁ ὕμνος τῶν παιδων, exaspérer. Avec l'infinif: exciter à; cf. 39 (23), 16, 5; 46 (30), 8, 2; 63 (57), 7, 1.

ἐρέω, futur devenu présent ? Cf. K. Mitsakis, *The Language*, § 89, début. Dans 5 (43), 1, 6: πῶς... ὕδωρ πηγάζει, ἐρεῖτέ μοι, le sens n'est pas: " comment l'eau jaillit-elle, dites-moi ? ", interprétation de Krumbacher que j'ai eu le tort d'adopter, mais: " comment l'eau jaillit-elle, me direz-vous ? " (le poète prévient une objection). Dans 18 (7), 13, 1 (ἐρῶ); 19 (9), 11, 3 (ἐρῶ); 34 (18), 12, 5 (ἐροῦμεν), on peut hésiter entre le présent et le futur. Seul οὕτως ἐροῦσαις... ἔφη (31(47), 17, 1) ne paraît pouvoir être qu'un présent.

ο εὖειδος, 9 (36), 1, 8: χαῖρε εὖειδε, beau à voir. (= εὖειδής).
(ν) / εὐνομία, 39 (23), 8, 3: τίτλος εὐνομίας, sens peu clair. V. notre t. IV, p. 335, n. 4.

εὐπορέω, 44 (26), 2, 1: δύναμιν τοιαύτην οὐδεὶς οὐδέπω ἠύπορησε, disposer de, avec l'accusatif, construction non attestée.

εὐρύθμως, 2 (40), 11, 1: τότε πράξας ὁ σοφὸς εὐρύθμως πάντα, adroitement, habilement.

εὐστεφής, 5(43), 13, 2, vainqueur à la belle couronne. Cf. Maximus l'Astrologue, 529; Ammien Marcellin, 31, 1, 5.

(τ) / ο εὐτέλισμα, 8 (46), 16, 6: εὐτέλισμα τὸ τοσοῦτον γαυρίαμα, objet de mépris.

ο Ζαβουλώνιος, 17 (6), 16, 3: χώρα Ζαβουλωνία, le pays de Zabulon.

(ν) / ζεύγλη = ζεύγος au sens de " paire, couple, groupe de deux ". 5 (43), 25, 8: ζεύγλην τέκνων. 42 (25), 21, 4: ψεύστων ἀπὸ ζεύγλης. 48 (32), 13, 6: μία ἀγγέλων ζεύγλη.

ο ζοφοφόρος, 37 (21), 9, 1: γνῶσιν ζοφοφόρον, science de ténèbres, qui n'apporte que les ténèbres.

(δ) / ζῳγορῶ, 5 (43), 30, 2: probablement nasse (sens non attesté).
ζωπαρόχος, 46 (30), pr. I, 1: τὴν ζωπαρόχόν σου πλευράν, dispensateur de vie. Mot attesté dans le pseudo-Chrysostome (PG 62, 751) et chez des auteurs postérieurs à Romanos.

θάλαμος, ^(δ) désigne la grotte de la Nativité, 10 (1), 10, 1; la maison de Joseph, 12 (37), 9, 3; la salle où le Christ dîne avec le Pharisien, 21 (10), 12, 3. 18 (7), 2, 1: θαλάμῳ γαμικῷ, salle du repas de noces.

θάλπω, 33 (17), 4, 2: κτῆνος θαλπόμενον, bête (de somme) qu'on flatte de la main.

(τό)λθάμβημα, 42 (25), 14, 6: torpeur de l'esprit. Sens non attesté. ⁶⁰

(τό)λθέατρον, 55 (56), 13, 5: πρὸ τοῦ λυθῆ τοῦ θέατρον, avant que ne se disperse l'assemblée (de ceux qui fréquentent le marché). 65 (69), 5, 4: οὔτε ὤφθη ἐν θεάτρῳ, on ne le vit pas au spectacle. Ib., 18, 2: τῶν εἰδῶλων ἔλυσε το θέατρον, l'exhibition des idoles. Ib., 28, 3: ὁψόμεθα θέατρον ἀγιοθαύμαστον, spectacle (de jeux athlétiques).

• θεοκόσμητος, 9 (36), 13, 1: τὴν θεοκόσμητον κόρην, parée par Dieu.

• θεοπνεύστως, 60 (39), 1, 2: θεοπνεύστως πανταχοῦ παραγγέλλει πᾶσιν ἢ γραφῇ, sous l'inspiration divine.

θεόφθογγος, 47 (31), pr. I, 1: τοὺς... θεοφθόγγους κήρυκας, hérauts que Dieu fait parler. C'est le plus ancien exemple de cet emploi.

θεοφόρος, désigne les myrophores dans 40 (29), 2, 1 et 17, 1; les martyrs dans 58 (59), pr. I, 2; S. Démétrios dans 61 (71), 23, 2. 53 (55), pr. I, 2: τῶν θεοφόρων τὸν δῆμον, adressé à des moines.

(δ)λθίασος, 28 (49), 10, 1: τῶν κεκλημένων... ὁ θίασος, la joyeuse société des convives.

θίγω, 31 (47), 22, 1: μὴ θίγοντες βρωμάτων, toucher. Le rythme interdit d'accentuer θιγόντες. Dans 37 (21), 12, 5: μηδ' ὅλως αὐτῶν θίγετε, il s'agit probablement d'un aoriste.

θνήσκω, # futur θνήξομαι, 34 (18), 3, 9; θνήξονται, 50 (34), 14, 8; θνήξομεν, 34 (18), 1, 9; θανήσονται, 50 (34), 13, 1. Aoriste θανῆναι, 63 (57), 19, 6; θανέντα, 6 (44), 21, 8.

θραύω, 8b (52), 1, 5: τὸ ἐγκάρδιον ἄλγος Δαυὶδ ἔθραυσεν, David a réfréné la souffrance de son coeur.

- ἰάομαι, 36 (20), 18, 3: ἰάσασθαι τὴν δίψαν, étancher la soif. 52 (53), 8, 1: πηγὴ ποτε ἰάθη, la source fut assainie.
- ἰατρευτής (ὁ), 54 (54), 1, 2: ὁ μόνος... ἰατρευτής, guérisseur; ib., 12, 2: ὁ τῶν ψυχῶν ἰατρευτής.
- ἴδιος, très rarement employé pour exprimer la possession sans assistance particulière: 6 (44), 19, 11, ἐγυμνώθη τῆς ἰδίας ἐσ-
θῆτος. 38 (22), 11, 1, ὕψωσε φωνὴν ἰδίαν.
- ἱερογράφος et ἱεροφάντης (ὁ), 49 (33), 3, 2: Λουκᾶς ὁ ἱερογράφος
CVT (ἱεροφάντης AGJMQ). Ἱεροφάντης est très courant depuis
Clément d'Alexandrie; ἱερογράφος n'est attesté qu'après Romanos
(pseudo-Césaire de Nazianze, Dialogues, 148, PG 38, 1100;
pseudo-Romanos, Hymne à S. Jean apôtre, 85 (60), 2, 1).
- ἵνα avec l'indicatif futur: 50 (34), 8, 1 (sens peu clair); ib.,
14, 4 (mais subj. ao. au v. 5); 55 (56), 13, 3; 58 (59), 7,
4. Avec l'indicatif présent: 47 (31), 25, 2; 52 (53), 22, 10;
54 (54), 1, 3; 57 (35), 11, 6; etc. "Ἰν'ὅπως = ἵνα dans 32 (16),
12, 6. Μὴ γένοιτο ἵνα et le subj. au sens d'un optatif dans 34
(18), 12, 7, et 23. 7-8. 45 (27), 16, 1 : μόνον ἵνα μὴ ἀγνοῇς,
garde-toi seulement de / ^{ne} c'est déjà l'emploi moderne de vá).
- Plusieurs kôla qui contiennent ἵνα ont une syllabe de trop: 11
(2), 14, 18; 35 (19), 10, 6; 46 (30), 13, 9; 63 (57), 19, 8.
Krumbacher, Maas et Trypanis ont proposé de rétablir vá. Mais,
dans le dernier cas, l'unique témoin a ἵν'δοξολογοῦμεν. il faut
donc peut-être admettre que Romanos élidait parfois le -α fi-
nal de ἵνα devant une consonne initiale.
- ἰοβούλευτος, 43 (28), 20, 1: ἰοβούλευτε ὄφι, serpent aux conseils
venimeux.
- ἰσοδύναμος, 61 (71), 22, 5: ὕμνον... τῆς ἀπαιδευσίας μου ἰσοδύνα-
μον, un hymne dont la valeur correspond à mon inculture.
- ἰσόφωτος, 5 (43), 37, 2: ἰσόφωτον φῶς, égal en éclat. Seulement
dans Euloge d'Alexandrie, Fragm. ex opere de Trin., 2, 1 (Theo-
logische Quartalschrift, 78, 1896, p. 364).

καθάπερ, sens causal dans 42 (25), 20, 7, et 48 (32), 5, 2.

(ή), καθήλωσις, 45 (27), 10, 3: τὴν τῶν ἡλων καθήλωσιν, la marque des clous.

καθυποβάλλω, mettre sous l'autorité de, remettre à. 43 (28), 8, 8: τὸν σὸν εὐεργέτην... καθυποβάλλεις Πιλάτῳ. 57 (35), 9, 3: ἦν Ζαχαρίας λαχμῶ καθυπέβαλεν.

καινοπρεπῶς, 5 (43), 14, 1: καινοπρεπῶς μαίνεται, étrangement, c'est-à-dire extrêmement. Sens non attesté.

κακεμφάτως, 43 (28), 14, 4: λόγους γραφικοὺς κακεμφάτως τιθέμενοι, donnant un sens malsonnant aux paroles de l'Ecriture.

καλλίεργος, 32 (16), 16, 9: δεῖξόν με καλλίεργον, donne-moi du talent. 47 (31), 3, 5: τὸ γεώργιον τοῦ ἄνω καλλιέργου, bon cultivateur. Ces sens actifs ne paraissent pas attestés.

καμμύω transitif. 3 (41), 5, 6: τὰ δὲ βλέφαρά σου οὐ καμμύσει ἡ Σάρρα.

κατακοντίζω, décocher: 6 (44), 10, 13 (βέλη πυρὸς αὐτῷ κατακόντιζεν); 8 (46), 8, 4; 64 (58), 12, 3 et 15, 10; 65 (69), 30, 1. Ce sens n'est signalé nulle part.

(ὁ), κατάλογος, 47 (31), 3, 2: ὁ κατάλογος τῶν ἀποστόλων, troupe choisie. Sens non attesté.

κατανοεῶ, apercevoir, voir: 2 (40), 16, 6 (κατανοεῖ τὸν αἰθέρα); 10 (1), 2, 3; 60 (39), 5, 1. Sens très rarement attesté.

καταπατέω, 5 (43), 11, 2 et 6: τὸν νέον κατεπάτει, presser, harceler (pour exciter au péché). Sens non attesté.

καταπρίω, 8 (46), 20, 7: ὁ ἄναξ κατεπρίετο, se mettre en rage. Sens non attesté.

ο κατασπλαγχνίζομαι, 28 (49), 4, 2: κατεσπλαγχνίσθη, correction de Maas pour καὶ ἐσπλαγχνίσθη, leçon commune aux deux témoins.

καταστύφω, 35 (19), 13, 6: λαμβάνω καὶ ὄξος, καταστύφω τὴν πληγὴν, resserrer les lèvres d'une plaie. Sens non attesté.

κατεπιβαίνω, attaquer, avec le datif: 42 (25), 3, 1 (ἐμοὶ κατεπέβη); avec le génitif: 63 (57), 1, 8 (τυράννων κατεπέβητε).

Avec le génitif aussi dans Nil d'Ancyre, Ad Eulogium monachum, 15 (PG 79, 1113 A).

κατερευνάω, 45 (27), 14, 8: ὅλον ἐμὲ κατερεύνα, examiner. Cf. So-

phronios, Vita S. Anastasii Persae (PG 92, 1709 B), avec un autre sens.

° κατορκίζω, 62 (73), 8, 9, pour καθορκίζω (qui serait aussi un hapax) : οὐ παρήκουσε κατορκιζόμενος, adjurer.

° καυτήριος, 8 (46), 22, 7: καυτήριος τόπος, lieu où l'on brûle. Non attesté comme adjectif, mais seulement comme nom neutre.

(τό) καυχῶς, 41 (24), 19, 2: τῶν ἀνόμων τὸ αἴσχος, τὸ καυχῶς δ' ἡμῶν, sujet de gloire. Aussi dans 52 (53), 1, 2. Attesté seulement par une inscription (cf. Liddell-Scott, Addenda et Corrigenda, s. v.).

κλάνω, présent refait sur l'aoriste de κλάω: προσέταξεν... βάκλοις τοὺς στερροὺς κλάνεσθαι, briser. Cf. Etymologicum Magnum et Liturgie de S. Jacques (Lampe, s. v.).

(ὁ) κληδών, 61 (71), 15, 6: ἔχετε τῶν κακῶν μου τὸν κληδόνα, peu clair: l'homme qui a été pour moi un présage de maux ?

κληροῦχος (ὁ), 51 (48), 6, 7: Ἰησοῦς ὁ τῶν ψυχῶν κληροῦχος, au fig., le cultivateur des âmes (comparées à des arbres et à du blé).

κολακεία (ῆ), 54 (54), 12, 6: εἰ δὲ καὶ ταῖς κολακείαις ὁ πάσχων δὴ ἀποστασιάζει, si le patient se rebelle contre les traitements doux, les petits soins.

κολακευτής (ὁ), 64 (58), 14, 7: ἄγριος γὰρ εἶ κολακευτής, flatteur, étymologie injurieuse du nom d'Agricolaos, le persécuteur des martyrs de Sébaste; elle a été prise à la Passion, 13, 2. On ne retrouve le mot que chez Jean Climaque, Scala Paradisi, 22 (éd. P. Trevisan, Turin, 1941, t. II, p. 45).

κορυφαῖος, 34 (18), pr. III, 1: εὐρὼν... κορυφαῖα, ayant trouvé des hauts-fonds, des endroits où l'on a pied. Cf. notre t. IV, p. 113, n. 2.

κράτημα (τό), 6 (44), 18, 12: λῦσαι ἐπειγομένη τὰ κρατήματα τούτων, (la tempérance) s'empressait de dénouer leur étreinte. Ce passage est cité dans Lampe, s. v., où le sens donné est: support, assistance, qui vient de la traduction de Pitra et qui est ~~erroné~~ erroné. 34 (18), 14, 1: ἀφῆκες... τὸ κράτημα, énergie. 63 (57), 5, 1: οὐ κρατήματι, ἀλλὰ ῥήματι, non par la

force (équivalent de κράτει).

κτυπέω et ° κτυπόω, faire du bruit, retentir. 49 (33), 8, 5: ἤχος
κτυπούμενος, 2 (40), 13, 4: φωνή βροντῶν ἐκτύπου (mais: 54
(54), 16, 1, τὸ πῦρ... ἐκτύπει).

κυοφόρος, 2 (36), 8, 1: enceinte. Seulement dans l'Etymologicum
Magnum et les papyri.

κῦρος (τό), 65 (69), 7, 4: πύθεται... τὴν παιδείαν καὶ τὸ κῦρος,
sa dignité, son rang social (d'après le contexte, ce sens
n'étant pas attesté).

λαγών (ή), 3 (41), 2, 4: παῖδα τὸν ἐκ τῶν σῶν λαγόνων, l'enfant de
tes flancs (en s'adressant au père).

λειτουργέω, 1 (51), 22, 5: λειτουργεῖν... δεκάτας, payer la dîme.
λευκοφόρος au sens fig.: 52 (53), 12, 4: μεῖνον λευκοφόρος τὴν διὰ-
νοιαν, allusion à la robe blanche des néophytes.

ληρωδέω, 43 (28), 14, 6: Θεὸν ληρωδεῖς πλασθέντα ἐκ Θεοῦ, tu diva-
gues en prétendant que Dieu a été fait par Dieu.

λικμητήριον (τό), 39 (23), 7, 5: van. Cf. Isaïe 30, 4 (version de
Théodotion); Jérémie 15, 7 (version de Symmaque); Hésychius; le
pseudo-Césaire de Nazianze, Dialogues, 135 (PG 38, 1040).

λογομάχος, 60 (39), 19, 6: μὴ ὥσπερ ψεύστην ἔχετε με ἢ λογομάχον,
disputeur, ergoteur. En ce sens, seulement dans Grégoire de Na-
zianze, Or. 31 11 (PG 30, 145 A).

λογχιάζω, 61 (71), 16, 8: ἐγὼ λογχιάζομαι, percer d'une lance. Cf.
Acta Thomae, A, 164, 166. Hésychius connaît λογχαζω.

λοιπόν, sign. presque toujours " désormais, à présent " chez Ro-
manos. Le sens: " donc " n'est sûr que dans 40 (29), 9, 10
(λοιπὸν εἰ ἐπῆρες τὸ σῶμα εἶπέ μοι), et 24, 2.

λύτης (ή), 11 (2), 1, 7: λύτην τῆς φθορᾶς. 36 (20), 14, 1: ὁ λύ-
της Q, ὁ ῥύστης CV. Syn. de λυτήρ, libérateur, et non attesté
en ce sens.

λάβη (ή), lèpre: 20 (8), 5, 7. V. notre t. II, p. 367, n. 3.

- μαγγανεία (ἡ), 1 (51), 21, 7: μαγγανείαι αἱ τῶν τρυφόντων, raffi-
nements des gourmets. Cf. Athénée, I, 9, 7: μαγγανεία μαγει-
ρικάί, en parlant de la cuisine des prostituées.
- μακάριος, 1 (51), 1, 1: μακαρίας ἐλπίδος, espérance de béatitude.
Ib., 17, 6: τρυφήν μακαρίαν, joie merveilleuse. De même 57
(35), 2, 6: ἡ μακαρία... χαρά.
- μεγαλεῖον (τό), 19 (9), 3, 9: τὸ μεγαλεῖον, ἡ βίβλος, le livre des
merveilles, la Bible. Sur ce sens, qui apparaît au VIIe s., cf.
notre t. II, p. 333, n. 3. Dans 26 (14), 16, 5, μεγαλεῖα est
la correction indispensable de μεσάλια.
- μεγαλοψυχέω, 8b (52), 16, 9: διὸ μεγαλοψύχει, sois donc magnanime.
En ce sens, seulement chez Jean Chrysostome, In II Cor. Hom.
19, 4 (PG 61, 534).
- μελέτημα (τό), 39 (38), 3, 1: ὑπακούσασα... τοῦ παρανόμου μελετή-
ματος, projet. Non attesté en ce sens.
- μέλλω, parfois employé sans infinitif complément, au sens de " al-
ler ": 21 (10), 1, 8: ἔτοιμος μέλλω (sic Q:πέλω CV) εἰς μάστι-
γας, 48 (32), 10, 13: μέλλει (sic CV:φθάσει ABLMQT) πρὸς ὑμᾶς.
Cf. notre t. IV, p. 405, n. 2.
- μέν, employé quelquefois sans δέ: par exemple dans 54 (54), 6, 5.
Dans 24 (13), 18, 6-7, μέν et δέ relient la principale au génit-
if absolu qui la précède.
- μερίζω, 56 (84), v., 14: ἐν τρισὶ τοῖς προσώποις μερίζεται, expres-
sion d'une orthodoxie douteuse, appliquée à la Trinité.
- μεταπαιδεύω, 47 (31), 7, 5: ἐξ αὐτῆς γὰρ εἰς ταύτην σε μεταπαι-
δεύω, enseigner un métier après un autre.
- ° μεταχώνευσις (ἡ), 18 (7), 19, 2: ἡ τῶν ὑδάτων μεταχώνευσις, trans-
mutation des eaux. Cf. notre t. II, p. 319, n. 2.
- μετεμψυχόομαι, 61 (71), 17, 5 et 18, 5: subir la métempsychose.
- μετριάζω, 27 (15), 13, 4: ἐπὶ πώλου μετριάζεις, manifester son
humilité. Cf., en ce sens, Didyme d'Alexandrie, De Trinitate,
3, 17 (PG 39, 876 B).
- μέτριος, 33 (17), 14, 3: τὸν Χριστὸν... παραδοὺς γίνεται μέτριος,
pauvre, misérable. Cf. notre t. IV, p. 85, n. 3.
- μέχρι, 2 (40), 5, 5: παύσατε μέχρι τούτου τὴν ὀργὴν τοῦ Θεοῦ, au

moins maintenant. 51 (48), 9, 5: καὶ οὐ μέχρι αὐτῶν ἔξαρκεῖ ἡ ὀργή, la colère (de Dieu) ne se contente pas de ces châtiments. μηχανία (ἡ), 65 (69), 26, 6: αἱ μηχανίαι σου ὀλοῦνται, machinations. Cf. Ephrem, Assemani gr.-lat., 111, 230 B.

μνηστρον (τό), 9 (36), 12, 5: ἔδωκε μνηστρα, cadeau de fiançailles. Non attesté en ce sens.

μόνον, 37 (21), 14, 2: μόνον εἶδόν σε, à peine t'ai-je vu que...

52 (53), 13, 5: μόνον ὥς εἰσῆλθες, dès que tu es entré. 45 (27), 16, 1: μόνον ἵνα μὴ ἀγνοῇς, seulement garde-toi de méconnaître.

ο μυροπράτης (ὁ), 21 (10), 9, 3: parfumeur.

μύστις (ὁ), appliqué à des apôtres dans 34 (18), 5, 3; 40 (29), 6, 6; 47 (31), 22, 1; 49 (33), 8, 2; à Luc dans 48 (32), 2, 8.

Dans 8 (46), 17, 8, les trois enfants sont les μύσται, les confidentes, de Nabuchodonosor.

ναί, 10 (1), 16, 1, exclamation de surprise: comment ? ainsi donc ?
νάρθηξ (ὁ), 35 (19), 13, 3: τὸν σταυρόν μου ὥς νάρθηκα ἔχων, boîte à médicaments. Cf. Lucien, *Adversus indoctum*, 29, et notre t. IV, p. 181, n. 2.

ναρκάω, ναρκῶ ου ° ναρκιάω. Ναρκάω dans 3 (41), 6, 1 (ναρκῶσαν την χεῖρά μου, ma main défaillante) et 17, 1 (ναρκήσαντας); 33 (17), 1, 1; 54 (54), 5, 9; etc. Ναρκῶ dans 3 (41), 1, 2 (ναρκουσί μου πόδες, mes pieds sont engourdis); 54 (54), 9, 1 (ναρκῶν). Ναρκιάω dans 54 (58), 8, 1: ναρκιᾷ μου ἡ ψυχή, mon âme est horrifiée.

ο νέφελον (τὸ) = νεφέλη. 8b (52), 15, 4: ὁ νόμος... νυκτὸς ἀνεβλάστησε... ὑπὸ νέφελα. Nous avons corrigé à tort en ὑπονέφελα. Cf. νέφαλο dans 1' *Protocritos*, 11, v. 2000 (éd. S. Xanthopoulou), p. 203), et 2352 (*ib.*, p. 216).

ο νηστεύσιμος, 1 (51), 23, 4: ἡμέραι... νηστεύσιμοι, jours de jeûne.

ο νιπτοποδέω, 33 (17), 6, 2: ὁ μονογενὴς παρίστατο νιπτοποδεῖν κατεπειγόμενος, laver les pieds.

σ/νοητῶς, 24 (13), 1, 9: νοητῶς opposé à αἰθητῶς, spirituellement, matériellement. *Ib.*, 9, 5: τὰς ψυχὰς νοητῶς ἀπετρέφθησαν, ils ont été nourris spirituellement. Seulement dans la Septante,

Prov. 23, 1, pour renforcer νοέω: νοητῶς νόει, fais bien attention.

νόστος (ὁ), 34 (18), 5, 1: τὸν νόστον τοῦ δείπνου σου ἐν τῷ στόματί μου ἔχω, goût qui reste d'un aliment dans la bouche. Peut-être 59 (38), 17, 3: νόστον (sic A: νόσον C) ἔχουσα θανάσιμον, même sens. Cf. Macaire d'Egypte, Hom. 27, 12 (PG 34, 701 B).
 νυγμή (ἡ), 46 (30), pr. II, 5: λόγχης τὴν νυγμήν, plaie produite par une pointe. Cf. Plutarque, Antoine, 86.

ξενοπρεπῶς, 5 (43), 14, 1: ξενοπρεπῶς ὥργισται, étrangement, c'est-à-dire extrêmement (joint à καινοπρεπῶς, v. ce mot).⁶¹

οἰκτρός, humble, sans idée réjor., dans 9 (36), 13, 8: θρόνῳ φρικτῶ, ὑποποδίῳ οἰκτρῶ τοῦ πανοικτίρμονος, en parlant de la Vierge. Nous avons traduit inexactement par " pitoyable ".

ὅλος, 52 (53), 18, 2: ὅλων τῶν θείων ἡξιώθης, sens moderne ~~de~~ de πάντων. Dans 61 (71), 3, 3, il faut peut-être corriger καθελὼν ἦν τὸ δόγμα, qui n'a pas de sens et qui viole le rythme, en καθ' ὅλων, avec le même sens de πάντων.

ὀλοψύχως, 64 (58), 7, 6: λατρεύειν ὀλοψύχως τῷ τῶν ὅλων θεῷ, de toute son âme. 53 (55), 16, 4: ἀγαπᾶν ὀλοψύχως, dans trois témoins italiens. C'est le plus ancien exemple du mot. ~~ἄλλοις ἁπλῶς~~

◦ ὀμαδόν, ensemble: 24 (18), 3, 7: πάντων ὀμαδόν; 48 (32), 16, 2; 49 (38), 8, 1; 59 (38), 12, 5; 64 (58), 2, 13 et 9, 13. On le retrouve dans le pseudo-Romanos, 78 (77), 13, 8.

ὀμβροτόκος, 48 (32), 11, 8: qui engendre la pluie. Terme poétique (hymnes orphiques, Nonnos).

ὁμότροπος, 40 (29), 13, 2: φησὶ ταῖς ὁμοτρόποις, compagnes. Le sens classique, ici très affaibli, est: qui a les mêmes moeurs, le même genre de vie. γὰρ

ὁποῖος, 54 (54), 7, 3: πράξεις (ὁποῖα εὐρεθήσεται ~~ἐκείνῳ~~ ἡμῖν... ;

L'emploi de ὁποῖος dans l'interrogation directe ne nous paraît pas attesté; on trouve cependant ὅστις employé ainsi à partir du Ve s.

ὄρημα (τό), 3 (41), 19, 5: δῆσω... μήποτε τούτου σκίρτημα κωλύσῃ

μου τὸ ὄρημα, je vais l'attacher... de peur qu'en se débattant il ne m'empêche de frapper. 15 (3), 7, 3: τῆς ὀργῆς τὰ ὀρήματα, les élans de la colère.

ὅσον, 36 (20), 23, 8: μικρὸν ὅσον καὶ ἥξει, encore très peu de temps. 46 (30), 14, 7: ἀπόκρυψον... ἑαυτὸν ὅσον ὅσον, un tout petit peu (cf. Isaïe 26, 30). Blass-Debrunner, § 304.

ὅτι, 1 (51), 12, 8: ἔστιν ὅτι στέργῃ με, il y a des chances pour que... 52 (53), 6, 8: τί ἐγένετο ὅτι..., que s'est-il passé pour que... ? De même 53 (55), 15, 2: τί οὖν... Πέτρος ἔμαθεν ὅτι τοῦ Μώσεως προτέτακται ; 52 (53), 20, 1: νῦν ὅτι... συναγελάξει, maintenant que...

- ὀφιοπληκτός, 1 (51), 19, 9: νεκροὺς ὀφιοπλήκτους, blessé par le serpent.

παγκάκουργος, 52 (38), 9, 1: τῇ παγκακούργῃ (sic C:παμπανούργῳ A), scélérate. Attesté seulement par Hésychius, s. v.

πάγκοσμος, 2 (40), 10, 8 et 31 (47), 7, 4: τὴν πάγκοσμον ἀνάστασιν, la résurrection universelle. Seulement chez Damascios, De principiis, 279.

- παμπανούργος, 38 (22), 12, 1: archi-scélérat. V. aussi παγκάκουργος.

- πανευφημία (ῆ), 35 (19), 2, 6: τῶν ἀθέσμων τὰς πρὸς σὲ πανευφημίας, acclamations.

πανήμερος, 5 (43), 37, 5: ἔφαινε τῇ πανημέρῳ, en pleine lumière (sens non attesté).

- πάντερπνος, 56 (84), v. 28: μυροθήκη τοῦ πνεύματος πάντερπνε, tout aimable, délicieux.

παρακούω avec le datif (comme ὑπακούω), 62 (73), 12, 9: μὴ παρακούσας τῷ προστάξαντι.

παράληπτος, 5 (43), 32, 7: ὁρῶν παραλήπτους τοὺς ἀδελφούς, captif. Attesté seulement chez Jean Malalas, 398, 14. Cf. notre t. I, p. 237, n. 3.

παραφλέγω, 49 (33), 9, 8: οὐ παρέφλεγον τὰς τρίχας, incendier. Seulement chez le pseudo-Césaire de Nazianze, Dialogues, 57 (PG 38, 925).

- ο παραφρόνως, 8 (46), 13, 4 : παραφρόνως (et non παραφόρως, leçon indiquée par Maas-Trypanis) βοῶντα (sic CV:ἀο·νέτως βοῶντα AP), comme un fou.
- ο παρειαίζω, 53 (55), 17, 1: ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ παρειαίξεσθε QVnr (κατερπαίξεσθε M, ἐμπαίξεσθε A), se jouer de.
- παρέξ, 31 (47), 16, 9: παρέξ γὰρ ἡμῶν οὐκ ἤσκησαν τὴν ἀνγειάν, elles n'ont pas pratiqué la chasteté sans nous, c'est-à-dire: elles n'ont pas été les seules à la pratiquer, nous l'avons fait aussi (cf. notre t. III, p. 347, n. 3). 47 (31), 10, 7: οὐκ ἦλθον παρέξ ἐκείνου, je ne suis pas venu en me séparant de lui (le Père).
- παρίστημι, 60 (39), 19, 8: ὁρᾶτε ὃν ἐβλέπετε πάλαι ἀκίνητον κινούμενον, ἀλλόμενον καὶ παριστάμενον, se tenir fermement debout ?
- πᾶς, 49 (33), 15, 1: γλώσσαις λαλοῦντας πᾶσιν A (πάσαις T, πάντων M).
- πενῆντα, 21 (10), 14, 6: correction de Maas pour πεντήκοντα, qui a une syllabe de trop. Cf. P. Maas, Umarbeitungen, p. 572-3, et K. Mitsakis, The Language, § 40 et 83.
- πέρας (τό), 50 (34), 14, 2: τὰ πέρατα, l'univers. De même 64 (58), 6, 9: κηρύξαντες τοῖς πέρασι. Seulement en ce sens chez Théodore Stoudite, Lettres, I, 48 (PG 99, 1076 C).
- περιβάλλω, 4 (42), 8, 4: ὁ λογισμός μου περιβάλλεται με πρὸς ἐνθύμησιν, obséder, ou pousser à.
- περιζέω, au fig., 54 (54), 11, 6: θυμός ὁ περιζέων, le courroux qui bout.
- περισύρω, 59 (38), 9, 12: τὴν γὰρ νεότητά μου λαβὼν ὁ ἀδελφός σου περιέσυρε κακῶς, ma jeunesse, c'est ton frère qui l'a prise et l'a vilainement gâchée, m'en a frustrée.
- περισφίγγω, 24 (13), 22, 5: περισφίγγων ἡμᾶς ἐν τῇ πίστει σου, raffermir. Même sens dans 8 (46), 19, 7. 28 (49), 17, 9: ἐσφιγξας τοῖς ὑποδήμασιν, tu (lui) as attaché des chaussures.
- περιυπνίζω, 5 (43), 18, 2: περιύπνισε τὸ ὄναρ, il refit le rêve (Pitra), ou plutôt: le rêve se réveilla en lui (Krumbacher).
- Attesté dans les glossaires au sens de " se réveiller ".
- πῆμα (τό), 8b (52), 9, 6: μὴ ποιήσης ἡμᾶς πῆμα τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν,

obscur: souffre-douleur ? Cf. notre t. I, p. 419, n. 2.

πλάττω, 54 (54), 1, 9: πλάττω ὥς σοφὸς τὴν ἱασιν, ménageant en sage la guérison.

πλατωνίζω, 47 (31), 15, 8: οὐ χαίρω τοῖς πλατωνίζουσι. Attesté chez Origène et Isidore de Péluse (cf. Lampe, s. v.).

πλέκω, 34 (18), 22, 5: μὴ οὖν πλεκέτω ἡμῖν τις ὅτι τῷ Πέτρῳ οὐ συνεχωρήθη, que personne ne vienne nous alléguer cette charge contre Pierre, à savoir qu'il n'a pas été pardonné. En ce sens chez Jean Malalas, 13, 340 (cf. Lampe, s. v.).

πλευρά (ἡ), 36 (20), 13, 7: σὺ δὲ τοῦτου τὴν πλευρὰν βασανίζων, son fiancé, c'est-à-dire sa femme. Même sens ib., 18, 6: διὰ τῆς σῆς πλευρᾶς ἐδίψησας. Cf. notre t. IV, p. 221, n. 1.

πλήρης indéclinable: 4 (42), 9, 11; 8b (52), 17; 8; 9 (36), 17, 1; 15 (3), 10, 6; 40 (29), 2, 2; 59 (38), 6, 2.

πλησιάζω, 62 (73), 6, 1: πλησιάζω τοῖς ποσὶ σου, je touche tes pieds. Même sens que ἐγγίζω dans ~~καὶ ἐγγίζω~~ 39 (23), 8, 9; 43 (28), 15, 3; etc.

πλουτιστής (ὁ), 10 (1), 24, 9: πλουτιστά μου, toi qui m'enrichis. (λυτρωτά μου APMaas). Terme connu seulement par des inscriptions (cf. Liddell-Scott, s. v.).

πνιγμός (ὁ), 53 (55), 6, 3: κἂν πνιγμὸν ἀπειλήσῃ, noyade.

πολίτευμα (τό), 50 (34), 21, 5: αἰώνιον ἔσται ἀεὶ τὸ πολίτευμα, la vie (de la société des élus).

πολλάκις, fréquent au sens de " peut-être ". 41 (24), 15, 2-4: μὴ πολλάκις... ἐγείρεται; Est-ce que peut-être il ressuscitera ?). 36 (20), 1, 6: ἐτίμησε πολλὰ πολλάκις σάββατα (v. notre t. IV, p. 217, n. 1). 40 (29), 2, 12: πολλάκις... ἐγήγερται (ib., p. 385, n. 3). 52 (53), 14, 5: πολλάκις δὲ... προσῆλθες. 59 (38), 4, 4: (ἀγνοεῖς πολλάκις), 9, 5 (τῶν τοιούτων ἐσκεμμένων καὶ πολλάκις εἰρημένων ὑπὸ τῆς μητρός, telles étaient les pensées, et peut-être mêmes les paroles, de la mère), et 15, 5 (μετ' ὀλίγον δὲ πολλάκις χειρόν τι ποιεῖ). En gr. class., πολλάκις n'a ce sens qu'après εἰ, εἰάν, μή. Nous ne savons pas si l'on rencontre cet emploi élargi en dehors de Romanos.

πολυβλέπων, 65 (69), 16, 1: ἑξαυτῆς παρεγένετο πολυβλέπων, un a-

- veugle, euphémisme qu'on retrouve, avec une glose, chez Nil d'Ancyre, Lettres, II, 21: οἱ τυφλοὶ πολυβλέποντας κικλήσκουσιν ἑαυτούς, et dans des papyri (cf. Liddell-Scott, s. v.). πολυποίκιλος, 65 (69), 30, 4: τροχὸν... παμμεγέθη, πολυποίκιλον, une roue (instrument de supplice) énorme, compliquée ?
- πολύχρονος = πολυχρόνιος, 52 (53), 5, 3: πολύχρονον παράλυσιν.
- Attesté au VI^e s. chez Jean de Gaza, II, 211.
- πορίζω = πορίζομαι: 63 (57), 2, 4: ζωὴν θανάτῳ πορίσαντες.
- πορφυρίς (ή), 39 (23), 11, 6: τὰ γράμματα ἐκλάμποντα χάριτι πορφυρίδος τοῦ αἵματος, encre couleur de pourpre.
- πότος (ὁ), 57 (35), 4, 3: πότον Ἰωακεῖμ ἐποίησε, banquet.
- πρέμνον (τὸ), 38 (22), 16, 3: ἄγιον πρέμνον, la croix. 43 (28), 21, 7: τὸ γὰρ τῆς γνώσεως πρέμνον, l'arbre de la connaissance. 65 (69), 14, 1: ὡς πρέμνον ἐφυτεύθη παρὰ τὴν διαζοδὸν τῶν ὑδάτων, Le mot ne paraît pas attesté ailleurs comme équivalent de δένδρον.
- προαλείφω, 47 (31), 18, 7: προαλείφεις εἰς ἄθλησιν, entraîner d'avance à la lutte. Ce sens figuré n'est pas attesté.
- προθέσμως ? 2 (40), 1, 4: ἐκείνοις ὁ πλάστης ἠπειλήσεν προθέσμως, le Créateur les menaça ~~ἐκείνους~~ en leur fixant un délai. Leçon de J^T, qui pourrait bien être une faute.
- προκαλέω, 48 (32), 11, 12: αὐτὴν γὰρ ἡ γραφή νεφέλην προκαλεῖ, donner un nom prophétique.
- πρόκενσος (ὁ), 5 (43), 6, 6: ἐγκαινίσει πρόκενσον ἐν πύλαις νεκρῶν, il ira faire sa première procession royale, ou: il inaugurera sa résidence royale. Le rythme exige d'accentuer προκένσον.
- προόπτης (ὁ), 7 (45), pr., 1: voyant, prophète. Sens non attesté.
- προσαίτησις (ή), 60 (39), 6, 6: τάλαιπωρεῖ ἐν προσαιτήσσει, mendicité. Cf. Plutarque, Moralia, 2, 499 C.
- προσδοκάω au passif: 41 (24), 4, 6: προσδοκᾷται ζῆν, on attend qu'il revienne.
- προσέχω, 31 (47), 21, 1: ὑπερηφάνοις ὀφθαλμοῖς προσείχετε τοὺς πάντας, regarder. De même dans 34 (18), 11, 1: προσέχω σοι, mais avec l'accusatif. 32 (16), 8, 9: τοῖς κλάδοις προσέχων, par égard pour nos palmes. 37 (21), 19, 5: ἐμοὶ... μὴ πρόσεχε, ne

compte pas sur moi.

- προσκιάζω, 3 (41), 22, 2: ἐν σοὶ προσκιάζω τὰ ἑμέα, projeter l'ombre de, préfigurer.
- προσκήτομαι, 54 (54), 5, 6: οὐκ ὀκνεῖ γὰρ ὑπολήψεις προσκλήσασθαι τῶν καθυβριζόντων, (le Christ, parlant à la Chananéenne), n'hésite pas à adopter les préjugés de ceux qui l'injurient.
- 31 (47), 10, 6: σκυθρωπὰ προσκεκμημένοι τὰ πρόσωπα = κεκμημένοι. De même 60 (39), 15, 3.
- προσορμάω pour προσορμέω ou προσορμίζω, jeter l'ancre: 31 (47), 4, 9, προσορμῶσιν.
- προὔποστρώννυμι, 5 (43), 3, 1: προὔποστρωσε τὸ σκάμμα, (Dieu) a tracé d'avance l'arène sous les pieds (des lutteurs). Cf. Geoponica, 4, 15, 5.
- προφθάνω, sens affaibli. 6 (44), pr. I, 6: τὴν ἔγερσιν προφθάσαντες, atteindre. 49 (33), 1, 5: ἀεὶ ἡμᾶς πρόφθασον; 8b (52), 1, 2: δεῦτε προφθάσωμεν, accourir. On ne trouve mention de ces sens nulle part.
- προφυλακῇ (ῇ), 30 (50), 11, 6: ἐν προφυλακῇ νυκτός, pendant la veille de la nuit. Cf. notre t. III, p. 291, n. 1.
- πρωτοπλάστης (ὁ) ~~πρωτοπλάστης~~ = πρωτόπλαστος, 44 (20), 3, 2: ὁ πρωτοπλάστης τῶν βροτῶν. 2 (40), 7, 4: ὡς πρὶν τῷ πρωτοπλάστῃ, (nous avons adopté, à tort, la correction de Tomadakis: πρωτοπλάστῃ).
- πύθομαι, 65 (69), 7, 3: τὸν γενναιοφρόνα πύθεται ~~πυνθάνεται~~ = πυνθάνεται. Maas corrige en πεύθεται, qui paraît bien archaïsant.

ῥαδίως et ῥᾶως, semblent avoir parfois le sens de " aussitôt, tout de suite, à l'instant ", ou même de " maintenant ". 22 (11), 18, 1: ῥαδίως τοὺς ἡμῶν μέμνηται (F. Maas, Das Kontakion, p. 301, n. 1, juge le mot " ridicule "). 24 (13), 7, 1: ῥᾶως μάθωμεν. 45 (27), 14, 1: ῥᾶως ἐρεύνησον ἑμέ. 54 (54), 12, 1: ῥαδίως ἴδωμεν σαφῶς... 65 (69), 11, 1: ῥαδίως πάντα γνωρίζει... τῷ σεπτῷ. Tous ces passages forment un début de strophe et intéressent donc l'acrostiche. Nous avons publié les trois pre-

miers avec une traduction erronée; il ne faut pas tenir compte de notre remarque, t. III, p. 117, n. 2. Naturellement, les sens proposés ci-dessus sont déduits conjecturalement du contexte et ne se rencontrent nulle part.

ῥαψοδέω, 41 (24), 9, 1: ῥαψοδεῖν μοι δοκεῖ πᾶς τοιαῦτα λαλῶν, dire des fables, du galimatias.

ῥήγνυμι, 48 (32), 16, 4: briser, terrasser un ennemi. De même 63 (57), 3, 9 et 14, 5. 65 (69), 10, 4: ῥαγῇ τὸ θηρίον τὸ πονηρόν, que crève la sale bête.

ῥητορεύω, 5 (43), 27, 2: τῇ φύσει ῥητορεύει, il plaide contre la nature. De même 7 (45), 5, 3. 10 (1), 12, 1: ῥητορεύει σαφῶς, il révèle clairement. Même sens dans 40 (29), 12, 1.

ῥήτωρ (ὁ), 5 (43), 17, 1: ῥητόρων ἀνώτερος ὄφθεις, les sages à qui Pharaon demande d'expliquer ses rêves. 20 (8), 11, 5: πάνσοφος ῥήτωρ, écrivain qui rédige pour un illettré une supplique à l'empereur. 47 (31), 10, 8: τούτου ῥήτορα κήρυκα πέμπω σε, héraut porte-parole. Dans 47 (31), pr. II, 1 (ὁ σοφίστας ὑπὲρ ῥήτορας τοὺς ἀλιεῖς) et dans 49 (33), 16, 1 (νῦν ῥήτορες καὶ τρανοί), le mot sign. orateur ou professeur d'éloquence.

◦ ῥοδόπατος et ◦ ῥοδόπαστος, 8 (46), 22, 8: ῥοδόπατος παστᾶς A (ῥοδόπατος ἢ φλόξ CV), lit où l'on marche sur les roses, tapis de roses; ῥοδόπαστος παστᾶς P, lit jonché de roses.

ῥυθμέω ou ῥυθμίζω, 40 (29), 3, 1: ὑπὸ δὲ τούτου τοῦ σκοποῦ αἱ συνεταιρῶν ῥυθμηθεῖσαι (sic ABJMQT:ῥυθμισθεῖσαι/CVG), unanimes en cette intention.

ῥυθμός (ὁ), 5 (43), 5, 2: ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες προσεκύ-
νουν μὲ ῥυθμῷ. 9 (36), 12, 1: ῥυθμῷ λαλήσας Γαβριὴλ καὶ ἀντα-
κούσας. Dans ces deux passages, ῥυθμῷ a le sens de "tour à
tour". Nos traductions sont erronées, et il n'y a pas à tenir
compte de notre remarque, t. II, p. 33, n. 2.

σαλιβάριον (τό), 39 (23), 22, 5: τοὺς ἡλούς μὲν σαλιβάριον ποιήσα-
σα, mors (cf. Sophocles, s. v.).

ὥς ἡ σάλπιγξ (ἡ), 37 (21), 20, 7: ἡ σάλπιγξ ἐν τῷ ξύλῳ κεῖται, simandre ?
Cf. notre t. IV, p. 259, n. 1.

σαράκοντα, v. τεσσαράντα.

σθενώω, 65 (69), 4, 3: σθένωσον τοῦτον, rendre fort. Seulement
dans le NT (I Pierre 5, 10) et chez Grégoire de Nazianze,
Or. 42, 10 (PG 36, 469 C).

° Σινάτιος, 48 (32), 17, 9: τὸ ὄρος τὸ Σινάτιον, le mont Sinaï.
σκευστῆς (ὁ), 21 (10), 10, 6: βοᾷ... τῷ σκευστῇ τῶν ἀρωμάτων,
fabricant. Attesté dans la version d'Aquila (Isaïe 32, 5) et chez
Jean Tzétzès, Chiliades, 8, 920.

σοφῶς, 42 (25), 19, 1: σοφῶς ἐμβλεπόντων, soigneusement ? Cf. nô-
tre t. IV, p. 479, n. 1.

στασιάζω avec l'accusatif au sens de " résister à " : 60 (39), 14,
4, οὐ στασιάζει ὑμᾶς οὐ παθὼν οὐδὲ νόσημα. Cela paraît sans
exemple.

στέγω avec l'infinitif: accepter de, supporter de. 38 (22), 5, 1:
παριδεῖν οὐ στέγω τὸν γυμνωθέντα. 36 (20), pr. 1, 2: μὴ στέγων
θεωρῆσαι. 48 (32), 18, 1: οὐ στέγει κατιδεῖν.

στήλη (ἡ), 28 (49), 6, 1: στήλη αἰδέσιμος ἵνα ἔσται τῇ κτίσει ὁ
παῖς μου, sens peu clair. Cf. notre t. III, p. 243, n. 1.

στιβάς (ἡ), 18 (7), 2, 7: lit de repas.

° συγρηγορέω, 6 (44), 18, 8: ἐμοὶ συγρηγόρησον, veille avec moi.
συγκτήτωρ (ὁ), 1 (51), 16, 8: μὴ οὖν ποιήσης συγκτήτωρ τὸν ἄνδρα
ἀπωλείας, co-auteur, ou simplement compagnon de (ruine). On
ne trouve ce mot que dans les glossaires, avec le sens de co-
propriétaire.

θέλω/συλλειτουργός (ὁ), 39 (23), 15, 4: ἐν ὁσφ/εἰτέρους δοῦναι τῷ ~~συλλειτουργῷ~~
ληστῇ συλλειτουργούς, tandis que je voulais donner au larron
des compagnons à mon service (c'est le diable qui parle).

σύμπτωσις (ἡ), 51 (48), 17, 1: τῶν ἄλλων τὰς συμπτώσεις ἀκούσαντες
οὐδὲν διωρθώσαμεν, malheurs, catastrophes. Sens attesté à par-
tir du VI^e s.

συνανυμνέω, 10 (1), 12, 4: συνανύμνησαν πληνίνοις οἱ πύρινοι, chan-

ter un hymne avec. Romanos est le premier témoin du mot.

συνεισφέρω, 38 (22), pr. II, 5: συνεισήνεγκας ἡμᾶς πάλιν εἰς τὸν παράδεισον, rassembler dans. Sens non attesté.

συνομιλέω, 6 (44), 18, 5: συνομίλησόν μοι, avoir des relations sexuelles. 47 (31), 3, 7: οἱ ἄλλη συνομιλήσαντες, vivre habituellement dans.

συνόμιλος, 19 (9), 21, 2: συνόμιλον εὖρον τῷ γυναίῳ τὸν ἐλθόντα, il le trouvèrent s'entretenant avec la femme. Sens non attesté.

συντυφλώ, 61 (71), 19, 1: μὴ συντυφλωθῶμεν τοῖς πεπηρωμένοις, être aveugle pareillement. Chez Amphiloque d'Iconium (PG 39, 125 C), avec le sens: " être doublement aveugle ".

◦ συρτῶς, 11 (2), 4, 8: ὁ ὄφις... φεύγει συρτῶς, le serpent s'enfuit en rampant.

◦ συσκοτίζω, 17 (6), 1, 3: τῷ μεμελανωμένῳ καὶ συνεσκοτισμένῳ φῶς ἀνέτειλε, sur celui qui est plongé dans les ténèbres. La Septante ne connaît que συσκοτάζω.

σῶμα (τό), 40 (29), 10, 9: ἁγίων σώματα, des troupes de saints.

Sens rare; cf. Eusèbe, Hist. Eccl., X, 5, 12.

σῶς, 17 (6), 6, 9: οὐκ ἐκ μέρους, ἀλλὰ σῶν θεωροῦμέν σε, non en partie, mais tout entier (leçon de CV).

◦ τεκνοφονία (ῆ), 19 (9), 13, 7: meurtre d'enfants.

τεκτονεύω, 32 (16), 14, 4: σταυρόν μοι ἐτεκτόνευσαν. 38 (22), 2, 5: τοῦτο τὸ ξύλον... ἄνω ἐτεκτόνευσα, fabriquer (avec du bois).

Transitif seulement chez Georges Pisidès, I, 40.

τέμβλον (τό), 44 (26), 6, 8: τοῦ ναοῦ δὲ τὸ τέμβλον, le voile du Temple. Non attesté en ce sens; cf. notre t. IV, p. 597, n. 4.

τεσσαράντα, correction de Maas (qui propose aussi σαράκοντα), pour τεσσαράκοντα, qui a une syllabe de trop dans 64 (58), 7, 11; 8, 4 et 7. Cf. P. Maas, Umarbeitungen, p. 572-3, et K. Mitsakis, The Language, § 40 et 83. Dans 2 (40), 14, 4, Maas a préféré σαράκοντα, qui ne s'impose pas. Cf. ch.3, p. 299.

τεφρώ, au sens figuré (avec un jeu de mots): 5 (43), 12, 6, μὴ θελήσης τεφρῶσαι τὸν σὸν Πετεφρῆν, consumer de honte ou de douleur.

- τομή (ή) = ἀποτομή, décollation, dans 59 (38), 2, 6; 17, 7; 17, 9.
- τρανόλαος, 49 (33), 14, 8: εὐδηλοι καὶ τρανόλαοι, clairs en leur langage. 53 (55), 17, 3: τὸν δὲ πάλιν ὥς τρανόλαον φυσιοῖ, (lecteur) qui a une belle voix.
 - τρίκλωνος, 8 (46), 21, 3: τὴν τρίκλωνον αὐτῶν ῥίζαν, racine à trois branches (les trois enfants, jetés comme du bois dans la fournaise). Cf. Schol. Theocr., 3, 29.
 - τρίμυρος 8 (46), 3, 2: ἡ τρίμυρος εὐωδία, parfum fait d'une triple essence.
 - τρίυλος, 10 (1), 21, 5: δέξαι δῶρημα τρίυλον, reçois un don fait de trois substances (= les présents des Mages).
 - τρίφορος, 8 (46), 21, 10: ὥσπερ ἄμπελον τρίφορον, comme une vigne à la triple récolte. Dans Athénée, 3, 77e (citant Théophraste).
- ὑδατόρρυτος, 7 (45), pr. 2: τὰ ὑδατόρρυτα νέφη, nuages d'où coule l'eau. Attesté après Komanos, et seulement dans Eustathe, 268, 29.
- ὑετίζω transitif, 36 (20), 22, 3: τῷ τὸ μάννα ὑετίσαντι, celui qui fait pleuvoir la manne.
- ῥλη (ή), parfois au sens très vague de " quantité ". 9 (36), 4, 1: ῥλην λογισμῶν τῆς Μαρίας στοιβαζούσης... 30 (50), 13, 1: ῥλη πολλῇ τῶν πταισμάτων. 47 (31), 3, 1: ῥλη τοσαύτη τῶν ἐναρέτων... κομῶν. Au pl. dans 54 (54), 15, 5: τὸ πῦρ... ταῖς ῥλαις ἐτρέφετο, le feu était nourri par les charpentes ?
- ὑπανάπτω, 51 (48), 8, 4: ἡμεῖς αὐτὸν (sc. τὸν θυμὸν) ὑπανήψαμεν, nous avons allumé peu à peu la colère (de Dieu).
 - ὑπαπάντησις (ή), 42 (25), 8, 2: ἐπείχθησαν εἰς τὴν τούτου ὑπαπάντησιν, doublet rare de ὑπάντησις.
 - ὑπέρ, pour exprimer ou renforcer le comparatif. 38 (22), 8, 2: ὑπὲρ τὴν ῥάβδον... ἐνήργησε, (la croix) une a une plus grande efficacité que le bâton (de Moïse). 44 (26), 8, 2: ἰσχύει μᾶλλον ὑπὲρ σέ, il est plus fort que toi. 52 (53), 11, 3: ὑπὲρ τὸ πρότερον ὀριμύτερον προσέχει, il s'attache plus vivement qu'avant à... Dans 28 (49), 16, 6: ὑπὲρ τῶν πόνων τούτων οὐ

παρέσχεες ἐμοὶ... κἀν ἔριπον, ὑπέρ a le sens de " pour, à cause de ", c'est-à-dire: " en retour de, pour le prix de ".

ὑπεραγαπάω, 59 (38), 4, 2: τῆς μητρὸς ὑπερηγάπησας τὸν μισοῦντα τὴν ζωῆς ἡμῶν, tu aimes plus que ta mère celui qui hait notre vie.

Sens non attesté.

ὑπερακμάζω, 57 (35), 9, 2: ἦν (la Vierge) Ζαχαρίας θεωρῶν ὑπερακμάζουσιν = ἀκμάζουσιν.

ὑπερβάλλω, 5 (43), 26, 4: τὸ γῆρας τῆς κάρας ὑπερβάλλων, en dépit de sa tête chenue.

ὑπερεπαίρω, 16 (5), 18, 1: ὑπερεπῆρεν οὖν τὸν νοῦν, il éleva très haut son esprit (sans idée d'excès).

ὑπερέχω transitif, au sens de " surpasser, dominer sur ": 44 (26), 2, 3.

ὑπερθνήσκω, 59 (38), pr. I, 2: τῆς αἰωνίου ζωῆς ὑπερέθανες, mourir pour. Seulement dans Euripide, Alceste, 155, 682, etc. Cf. Liddell-Scott, s. v.

° ὑπερφαίδρος, 10 (1), 5, 8: ἀστὴρ ἀστέρος τοῦ φαινομένου ὑπερφαίδροτερος πολὺ, plus brillant que.

ὑπερφυσάω, 2 (40), 13, 7: σφοδρῶν ἀνέμων ὑπερφυσῶντων, soufflant très violemment. Transitif dans 64 (58), 16, 8: βορραίου ταύτην (sc. τὴν λίμνην) ὑπερφυσῶντος, souffler violemment sur. Non

attesté à l'actif et dans ces sens.

ὑπό, d'un emploi assez large chez Romanos. P. ex. 34 (18), 10, 1: ὑπὸ πολλῆς διαθέσεως, mû par un grand zèle; de même 40 (29), 11, 1; 50, 34, 11, 1; etc. Parfois complément du parfait passif: cf. 59 (38), 8, 5. Remplace παρά dans 60 (39), 11, 1: ὑπὸ πολλῶν ὁ τὸ πρὶν τὴν τροφὴν αἰτούμενος. Remplace παρά ou πρὸς dans 61 (71), 18, 1: ὑπὸ τῶν φρονούντων τὰ τοῦ Μανιχαίου μαθεῖν ἡβουλόμην. De même 64 (58), 15, 2: ὡς τοιαῦτα ἀκούσας ὑπὸ τῶν πράων.

ὑποσκιάζω, 8b (52), 15, 2: Ἰωάνν ὑπεσκίασε, (la coloquinte) faisait de l'ombre à Jonas. Même sens (non attesté) que σκιάζω et ὑποσκιάζω.

° ὑποσκειογραφέω, 19 (9), 7, 8: οἱ λόγοι τῆς Σαμαρειτίδος ὑποσκειογραφοῦσιν ἐπὶ τὸ φρέαρ τὴν κολυμβήθραν, les paroles de la Samaritaine traçaient, en parlant du puits, la figure du baptistère.

Même sens que σκιογραφέω.

ὑποσύρω avec l'infinifit, 52 (53), 20, 6: μηδὲ ὅλως ὑποσύρη σε καὶ ρὸν παρατηρήσασθαι, entraîner à.

ὑπόψηφος, 1 (51), 23, 3: πέντε ἡμέραι ὑπόψηφοι, cinq jours (de la semaine) réservés (au jeûne). Sens non attesté.⁶²

° φαεινόμορφος, 2 (36), 16, 8: ἴδον ᾧ ἔβλεπον φαεινόμορφον, à la forme lumineuse.

φамиλία (ἡ), 33 (17), 9, 5: ὁ στρατηγὸς τῆς φамиλίας σου, le chef de tes serviteurs. Attesté depuis le VI^e s.

φανερῶς, 7 (45), 24, 2: τοὺς λόγους μου ἐνωτίζου φανερώτερον, prêt te plus d'attention à mes paroles.

Φαραωνίτης (ὁ), 52 (53), 7, 9: μὴ Φαραωνίτης εἶ ; partisan de Pharaon. Seulement dans une homélie pseudépigraphique de Jean Damascène (PG 96, 653 A).

φιλοπράγμων, 46 (30), pr. I, 1: τῇ φιλοπράγμονι δεξιᾷ, main indiscrète.

° φιλόφθορος, 63 (57), 2, 2: ὄλον τὸν βίον ἡγούμενοι... φθαρτὸν ὁμοῦ καὶ φιλόφθορον, qui favorise la corruption, qui mène à la perte. K. Mitsakis comprend: " destructible ", ce qui n'est pas plus/ un sens impossible; mais on ne voit/ alors en quoi le mot s'oppose à φθαρτός.

φίλτρον (τό), 21 (10), 10, 3; 34 (18), 2, 3; 41 (24), 7, 5; 59 (38), 10, 5: amour. Dans 43 (28), 5, 9: φίλτρῳ δολίῳς ἐξεδόθης, le mot signifie " signe d'amour ", en l'occurrence un baiser (il s'agit de Judas).

φλόγα (ἡ), 62 (73), 22, 6: τῆς γεέννης ἡ φλόγα = φλόξ. Cette forme, qui paraît très populaire pour l'époque, est garantie par le mètre.

φονεύτρια (ἡ), employé comme adjectif, dans 33 (17), 14, 2: φαντρίαν φθάσας φονεύτριαν, clan meurtrier. Cf. Cyrille d'Alexandrie, Explanatio in Ps. 11, 8 (PG 69, 797 D).

φρούρησις (ἡ), 63 (57), 3, 2: ὑπελάμβανεν τὰ δεσμὰ καὶ τὴν φρούρησιν, captivité. Sens non attesté.

φυκῶς, 5 (43), 27, 1: φρονήσεως αἵματι φυκῶσας τὸ πρόσωπον, lais-

sant rougir son visage par le sang de la sagesse. Même sens dans Clément d'Alexandrie, Pédagogue, 3, 2 (PG 8, 561 B).

φωλεός (ὁ), au sens fig. 46 (30), 5, 5: ἀκμὴν ἐν φωλεῷ πέλετε, vous êtes encore au gîte.

- ° φωταυγέω, 10 (1), 12, 6: προέδραμεν ἄστρον φωταυγοῦν. 12 (37), 5, 1: πῦρ ἐν βάτῃ ἦν φωταυγοῦν καὶ μὴ καῖον τὴν ἄκανθα, brillant, éclatant.

χαρίεις, joyeux, accentué χαριεῖς et sans doute sur le type ἀληθής. 42 (25), 10, 5: Ζαχαρίας χαριεῖς (l'accent est garanti par le rythme). 46 (30), 8, 6: ὁρῶν... χαριεῖς (sic A:χαρίεις QV, χαριεῖς sic C) τοὺς σὺν αὐτῷ φυγόντας. Il serait plus logique d'écrire au singulier χαριής. Cependant, on trouve le féminin χαρίεσσα dans 48 (32), 8, 2: χαρίεσσαν μορφήν.

χειρουργήμα (τό), 54 (54), 12, 5: opération chirurgicale. Ce sens précis ne paraît pas attesté.

χρεωλύτης (ὁ), 21 (10), 17, 6: χρεωλύτης ἀμφοτέρων ἐγὼ εἰμι, celui qui décharge d'une dette. Seulement dans l'Acathiste, str. 22, 2: ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων.

χρηματίζω, 45 (27), 19, 7: πύλαι... οὐ χρηματίζουσai, remplir son office ? (sens douteux; cf. notre t. IV, p. 599, n. 2).

χρυσόπλοκος, 6 (44), 6, 9: φαίδρυνόν σου καὶ τὸν τράχηλον τοῖς χρυσοπλόκοις δεσμοῖς, chaînes aux maillons d'or. 56 (84), v. 26: χρυσοπλοκώτατε πυργέ, tour tout enguirlandée d'or, ou dont les pierres sont liées avec de l'or ? Romanos est le plus ancien témoin de ce mot, d'ailleurs très rare (cf. Lampe, s. v.).

- ° ψαλμολόγος (ὁ), 28 (49), 10, 5: ὁ ψαλμολόγος, le psalmiste (et non simplement le chantre).

ψευδοῖατρός (ὁ), 65 (69), 19, 3: τὸ κίβδηλον ἄθροισμα τῶν ψευδοῖατρῶν, faux médecin. De même ib., 21, 3.

ψῆφος (ἡ), 47 (31), 19, 1: ψῆφος ὑμᾶς καλεῖ πρὸς ἀγῶνας, élection divine.

ᾠθεῶ avec l'infinitif. 55 (56), 14, 1: ὁ Παύλου λόγος ᾠθεῖ με προσκαρτερεῖν, le mot de Paul me pousse à persévérer.

ᾠθείξω, 39 (23), 5, 1: τοῦ παραδείσου ᾠθείσθη ὁ πρωτόπλαστος, le premier homme fut chassé du paradis. Sens non attesté.

ᾠριμος, 3 (41), 10, 6: τῆς ἐμῆς κοιτίδας καρπὸς ᾠριμος (il s'agit d'Isaac), fruit tardif, fruit d'arrière-saison. Ce sens n'est signalé nulle part.

◦ ᾠρυάσμαι = ᾠρύομαι, rugir. 36 (20), 13, 3: ὡς λέων ᾠρυᾷτο.

ὡς explétif, p. ex. dans 33 (17), 22, 4: δένδρον σοι γίνεται ὡς δῆμιος, ou 34 (18), 5, 3: εἰ γένωμαι ὡς προδότης.

ὡς = οὕτως, 39 (23), 15, 6: μή τι ὡς ἄν ἤνεγκα ἐπ' ἐκείνῳ τὸ ἄλγημα; aurais-je par son fait souffert même douleur ? Nous avons corrigé; Q, seul témoin, a: μή τι ὡς ἀνήνεγκα; Trzpanis corrige: μετρίως ἄν ἤνεγκα, et supprime le point d'interrogation, qui est dans le manuscrit (cf. notre t. IV, p. 343, n. 3).
40 (29), 6, 7: μὴ ὡς ὑπολαμβάνητε CV (nous avons suivi Litra qui écrit ὡς); les autres témoins ont, soit aussi μὴ ὡς (LQ), soit οὐχ ὡς (AT), soit μὴ οὕτως (GJ), avec diverses formes verbales. ~~Il~~ Il n'est nullement impossible que Romanos ait employé ὡς, encore vivant dans la koinè romaine et dans la langue des papyri, au moins avec une négation. Cf. notre t. IV, p. 391, n. 2.

ᾠφελέω au sens passif. 41 (24), 7, 6: τί ᾠφελεῖτε τὸν κείμενον; que vous importe ce gisant ? 43 (28), 21, 4: τί οὖν ᾠφελῶ ἐγκαλῶν σοι ; à quoi te sert de m'accuser ? 61 (71), 6, 4: οὐδὲν ἐκ τούτου ᾠφελεῖτε, cela ne vous sert à rien.

4. LE STYLE DE ROMANOS.

Le lecteur voudra bien nous pardonner si, au lieu de l'ample étude littéraire qu'exigerait l'oeuvre de Romanos et pour laquelle un volume entier ne serait pas de trop, nous ne lui offrons ici qu'un croquis. Nous ne saurions prétendre tout dire sur Romanos; et il y a, à propos de sa personnalité, de son oeuvre, du genre auquel il s'est consacré, trop de questions importantes à évoquer, trop de problèmes à poser, trop de directions de recherche à marquer, pour que nous puissions croire que nous en aurons fait assez ~~travaux~~ quand nous aurons disserté sur " les images chez Romanos ", " l'art de la composition chez Romanos ", " le dialogue intérieur chez Romanos ", et autres choses du même genre⁶³. Non que cette sorte d'études soit à dédaigner; mais nous nous croyons peu qualifié pour les mener à bien. On se bornera donc à quelques remarques, dont la brièveté demande l'indulgence.

De quelque aspect du kontakion que l'on traite, il faut toujours partir de ses caractères spécifiques. A la différence du sermon en prose, le kontakion reçoit des limites précises de son acrostiche, qui, une fois choisi, ne peut être modifié que dans les bornes étroites d'un E absent dans le mot $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\tilde{o}\tilde{u}$ ou de l'addition d'une lettre finale supplémentaire⁶⁴; et le cadre de la strophe, avec le retour régulier du refrain, régit sévèrement la distribution de la matière. Cela pose aux mélodes des problèmes de composition plus ou moins ardues selon le sujet choisi (un hymne funèbre, par exemple, est évidemment plus facile à organiser qu'un poème narratif), mais en tout cas complètement inconnus de l'homéliste, qui, lui, peut arrêter son sermon quand il lui plaît. Il suffit de comparer les ouvrages de Romanos avec l'informe prolixité de l'Ephrem grec, par exemple, ou même avec les homélies de Basile de Séleucie, pour constater que, en général, le mélode a pris ces problèmes au sérieux, et qu'il les a souvent résolus de la manière la plus brillante. En particulier, il s'est volontiers servi, pour assurer l'unité de ses hymnes, du refrain et accessoirement du prooimion, qui sont chez lui autre

est que l'entrée du Christ à Jérusalem et sa prise de possession du Temple signifient la fin de la Loi et l'avènement de la grâce, la fin du règne démoniaque et le commencement du royaume de Dieu. Bien d'autres exemples s'offrent à nous. Ainsi, le refrain du 1er hymne sur Joseph: μέγας μόνος - κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν, a pour objet de montrer que la Providence de Dieu mène tout et parvient toujours à son but, parfois par les voies les plus inattendues. Sans cette affirmation quarante fois répétée, on comprendrait mal pourquoi Romanos a négligé un épisode cependant essentiel au récit: l'acte généreux de Juda s'offrant comme esclave à la place de son frère Benjamin, qui a pour résultat d'amener Joseph à se découvrir. C'est que ce détail détournerait de Joseph l'attention de l'auditeur sans rien ajouter à la leçon que l'auteur entend tirer du récit. De même, le refrain de l'hymne sur le Reniement de S. Pierre: σπεῦσον, σῶσον, - ἄγιε, τὴν ποιμνὴν σου, éclaire la raison pour laquelle Romanos insiste tant sur le repentir de l'apôtre et s'attache, en une digression apparente qui sert de conclusion au poème, à prouver que le pardon lui a été indiscutablement accordé par le Christ dès le matin de Pâques: c'est que la faute de Pierre, chef du " troupeau ", engageait l'avenir de celui-ci, et que, sans la certitude qu'elle a été pardonnée, la base de l'Eglise, qui est l'attachement à la foi de Pierre, s'écroulerait. C'est donc bien le " salut " de toute la chrétienté future, et non pas seulement le sien, que Pierre a assuré par son repentir.

Il arrive que le refrain paraisse, au premier abord, étrangement mal adapté au texte. Quoi de plus choquant que celui de l'hymne sur le Sacrifice d'Abraham ~~κατακτείνων~~: ὅτι μόνος ἀγαθός - ὁ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, lorsqu'il tombe à la fin de strophes remplies des plaintes de Sara accusant l'arbitraire férocité de Yahvé ? ⁶⁵ Dans l'hymne de Noé, les strophes qui décrivent la destruction de l'humanité se terminent par une invocation qui prend, elle aussi, un son ironique: σῶσαι πάντας τῆς ὀργῆς - στοργῇ σου τῇ πρὸς ἡμᾶς, - λυτρωτὰ τοῦ παντός. C'est que, comme le montrent bien les mots σωτὴρ et λυτρωτά, les deux formules s'adressent au Verbe et font allusion à son incarnation. Ces refrains ont, comme

celui de l'hymne des Rameaux, un caractère " économique ", qui est ici destiné à faire ressortir la valeur typologique de l'événement; c'est en remplaçant celui-ci dans l'histoire du salut que le poète veut faire mesurer toute la grandeur, la bonté, la tendresse (στοργή) de Dieu. Typologique encore est l'intention contenue dans le refrain de l'hymne sur Jacob béni par Isaac: ἐξ οὐρανοῦ εὐλογίαν παράσχου ἡμῖν. L'histoire de cette bénédiction toute terrestre, qui était destinée à un des fils d'Isaac et qui été reçue par l'autre, n'a d'intérêt que parce qu'elle est la figure de la bénédiction céleste qui doit un jour effacer la malédiction d'Adam.

Les poèmes de Romanos dont la composition est la moins soignée sont ceux qui se présentent sous la forme d'un sermon. Ils sont peu nombreux d'ailleurs: on peut citer le 2e hymne de l'Epiphanie, les hymnes sur le Jugement dernier, les Dix vierges (1er hymne), Aux nouveaux baptisés, Aux moines et ascètes, sur le Tremblement de terre et l'incendie, sur la Toussaint, la Prière de pénitence. D'autres leur sont proches, en ce que la majeure partie en est occupée par un sermon placé dans la bouche d'un des personnages: tels les hymnes de l'Hypapantè et de la Missiōn des Apôtres, le 2e hymne des Dix vierges. Dans la marche de ces développements plus ou moins abstraits, dont l'unité n'est pas assurée par une forte pensée théologique, se trahit une certaine incertitude. Par exemple, dans le 2e hymne de l'Epiphanie, on voit bien que l'intention du poète est surtout apologétique, et qu'il s'attache à montrer que le Christ est réellement le rédempteur attendu depuis des siècles; mais la démonstration est quelque peu décousue. On voit se succéder une justification théologique de l'Incarnation rendue nécessaire par la déchéance de l'homme (str. 1-3), un défilé des figures du Christ dans l'Ancien Testament (str. 4-8), un hymne au Sauveur qui commence par une brève digression (str. 9) sur l'οὐράνιον σῶμα et qui est interrompu en son milieu par un petit recueil des prophéties se rapportant au sujet (str. 14-15). Le seul lien apparent qui rattache ces thèmes les uns aux autres est constitué par les références constantes à l'Ecriture.

Romanos, sur quelque sujet que ce soit, se sent d'autant plus à l'aise qu'il reste plus proche de ses sources bibliques.

On peut s'en convaincre en lisant l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie, poème de pénitence écrit à l'occasion des événements de 532, et dont la composition est beaucoup plus rigoureuse que celle du 2e hymne de l'Epiphanie. Il y a deux parties égales, dont la première traite du problème du mal en général, et dont la seconde est le récit, en un style très allusif, des catastrophes récentes; au lieu de s'élever du particulier au général, on voit que le prédicateur a suivi la marche inverse, de sorte que toute la première partie a l'air d'un long hors-d'oeuvre dont l'utilité ne se découvre que lorsqu'on est déjà à la moitié du poème. Mais l'harmonie entre les deux développements n'en est pas moins assurée par le fait que le mélode, dans l'un comme dans l'autre, se réfère sans cesse à la Bible. C'est là qu'il prend les éléments d'un fort beau raccourci de l'histoire de la Rédemption, où sont évoqués les affronts que l'homme a infligés à Dieu depuis l'Eden jusqu'au Calvaire. Dans la seconde partie, il est encore plus habile: au lieu de rapprocher simplement et de mettre en parallèle sa théologie du mal et le récit des événements, il les fond ensemble en s'inspirant visiblement des chapitres 7-12 de l'Exode. Le prédicateur se fait prophète, et la triste année 532 devient, sous sa plume, un renouvellement des dix plaies d'Egypte, avec cette différence qu'il n'y en eut que cinq à Constantinople: le tremblement de terre, la sécheresse, l'incendie de la ville et des anctuaires, le raz de marée, la sédition suivie du massacre de milliers de citoyens. Pour que nul ne s'y trompe, il prend soin de souligner que chaque plaie, avant la dernière, n'a été que l'occasion d'un plus grand endurcissement des coupables; et, à son tour, la ruine des églises évoque la catastrophe infligée à Jérusalem au temps de Nabuchodonosor, pour le prix de son infidélité au vrai Dieu. On peut se demander si ce ne fut pas là, dans la pensée de Romanos, le péché principal de Constantinople, toujours plus ou moins accueillante à l'hérésie; mais il dédaigne de la préciser. On voit, en tout cas, que pour lui les grands

dramas qui secouent la chrétienté ont leur explication dernière dans la Bible.

Les hymnes narratifs, et, bien entendu, les hymnes dramatiques qui n'en sont que le développement, exigent une plus grande sévérité dans la composition. Romanos n'échappe pas toujours à la critique sur ce point. Il arrive que son récit ou son dialogue tourne court, comme dans le 5e hymne de la Résurrection; ou bien qu'une inadvertance trouble le développement du drame, comme dans l'hymne sur le Sacrifice d'Abraham, ou la discussion entre le patriarche et Sara est présentée d'abord comme imaginaire, puis comme réelle. Dans ~~l'hymne~~ le 1er hymne sur la Résurrection de Lazare, l'auteur, qui a arrêté délibérément son récit avant le moment où Lazare sort du tombeau à l'appel du Christ, en consacre la majeure partie à une scène infernale, une dispute entre l'Hadès et la Mort, sur laquelle on s'attend à ce que finisse le poème. Mais, immédiatement avant la prière finale, il revient à l'improviste sur la terre pour décrire la scène où le Christ demande en quel endroit l'on a mis le corps de Lazare. Cette épisode a été traité visiblement pour permettre au mélode de poser et de résoudre un point d'exégèse; mais il gâte l'unité du récit en donnant l'impression que celui-ci est inachevé; c'est une digression mal placée. Romanos a récidivé dans l'hymne des Dix drachmes (Résurrection VI), mais cette fois la digression exégétique, qui s'étend sur les trois strophes précédant la prière finale, est plus habilement liée à l'ensemble du développement.

Nous ne confondrons naturellement pas les cas où la composition est réellement déficiente avec ceux où elle déconcerte au premier abord, avant que l'on s'aperçoive, tout bien considéré, que le mélode ne pouvait ordonner son récit d'une autre façon. Si l'on prend, par exemple, l'hymne de Noé, on est frappé de la différence entre le tempo de la narration de Romanos et celui de son modèle biblique. Les préliminaires du déluge occupent les dix premières strophes, dont trois seulement se rapportent au texte de la Genèse. Les sept suivantes racontent l'inondation et la navigation de l'arche, après quoi l'auteur court la poste et expé-

die la fin de l'histoire de Noé en deux strophes pour finir sur l'évocation inattendue de Judas. On retrouve cette structure apparemment déséquilibrée, entre bien d'autres, dans le 7er hymne de l'Epiphanie, dont le début semble interminable au regard de la narration sèche et rapide qui le suit: douze strophes de discours sont nécessaires pour décider Jean-Baptiste à baptiser le Christ, alors que le baptême lui-même est décrit en quelques vers dans la dernière strophe. Il n'y a là, en fait, aucune maladresse, mais un parti pris; et peut-être avons-nous tort de parler d' " hymnes narratifs " chez Romanos, comme si le mélode racontait jamais quoi que ce soit pour le plaisir de raconter. Cè n'est pas au kontakion qu'est confié le récit; c'est à la pericope biblique qui le précède. Le kontakion, lui, n'assume que le commentaire, et le récit n'y apparaît que dans la mesure où cela est indispensable pour l'intelligence de ce commentaire, que Romanos, chaque fois qu'il le peut, confie aux personnages du drame. Observons en passant qu'il ne le peut pas toujours: il arrive parfois qu'il intervienne directement pour apostropher un personnage ou pour donner son interprétation personnelle des événements. Ainsi, dans l'hymne de Judas, il s'interrompt à plusieurs reprises pour lancer des injures à l'adresse du traître; et dans celui du Reniement de S. Pierre, l'apôtre s'attire des exhortations et des reproches exprimés sur un ton plutôt familier: " Apôtre, tu as bien vite perdu ~~ton énergie~~ ton énergie, et une fillette t'a jeté bas. Réveille-toi donc, lève-toi d'un bond et fais revivre ta force première, comme un athlète, car tu n'as pas eu à lutter contre un plus fort que toi ... " (str. 14). Ce procédé peut sembler un peu commode, mais Romanos n'en abuse pas: il le réserve aux situations les plus tragiques, celles où le personnage en scène est absolument seul avec lui-même, séparé de Dieu et ne pouvant communiquer avec les hommes; ce qui est bien le cas de Pierre comme de Judas, à des titres divers, pendant la Passion.

Ces cas peu fréquents mis à part, il est naturel que le poète soit porté à ralentir l'action chaque fois qu'il lui est possible d'y insérer un commentaire sous la forme d'un discours direct,

monologue ou dialogue, quitte à presser l'allure là où le récit ne se prête pas à ces interventions, ou même à en supprimer complètement certaines parties. Le 1er hymne de l'Enfant prodigue commence en plein milieu de la parabole, à l'instant des retrouvailles du père et du fils; tout ce qui précède est passé sous silence. Cela n'empêche pas le poème d'être très rigoureusement construit: tout le texte a pour centre la description du banquet eucharistique, en deux strophes (10-11) qui, si l'on ne tient pas compte de la prière finale, occupent justement le milieu du récit, entre deux développements symétriques dont l'un a pour sujet la joie du père au retour du prodigue, et l'autre le dialogue entre le père miséricordieux et son fils aîné jaloux. On peut noter à ce propos que les poèmes constitués de deux parties à peu près égales ne sont pas rares dans l'œuvre de Romanos. De tels plans reproduisent, à l'échelle de l'hymne entier, la disposition binaire des kôla dont nous avons déjà eu l'occasion de signaler la fréquence; ils offrent aussi l'avantage de mettre en évidence, au milieu du poème, le thème le plus important, ce qui est conforme, semble-t-il, aux usages de l'ancienne hymnographie chrétienne⁶⁶. On a déjà observé cette ordonnance dans l'hymne Sur le tremblement de terre et l'incendie; on la retrouvera dans l'hymne du Triomphe de la Croix, où la péripétie qui occupe les str. 9-10 - le pardon accordé par le Christ au larron - détermine la " conversion " de Bélial; dans le 2e hymne de la Nativité, dont la première moitié est consacrée à la misère d'Adam et d'Eve, la seconde à la médiation de Marie; ^{dans} le 3e hymne de la Résurrection, dans lequel le poète va successivement ~~aller~~ recueillir le témoignage de l'Enfer, puis celui des gardes du tombeau; dans l'hymne de l'Incrédulité de Thomas, où le dialogue entre le Christ ~~et Thomas~~ et Thomas commence avec la seconde moitié du poème; dans d'autres encore.

En général, plus la part du dialogue est importante, plus la composition du poème est soignée. On n'évoquera ici qu'un exemple, celui de Marie à la Croix, où le récit est complètement éliminé, laissant toute la place à un entretien entre le Christ et

sa mère qui a pour objet d'apaiser la révolte de celle-ci et de lui faire accepter le plan divin et les souffrances de la Passion. Nous avons analysé ailleurs⁶⁷ la construction forte et harmonieuse de cet hymne, dont un faussaire, en ajoutant une strophe E pour compléter le mot $\tau\alpha\pi\iota\nu\omicron\upsilon$ dans l'acrostiche, a dérangé l'ordonnance. Aucun poème de Romanos ne fait mieux mesurer le chemin parcouru depuis les dialogues rigoureusement strophomythiques de la *soûgithâ* syrienne: il y a chez le mélode d'Emèse un goût tout hellénique de l'ordre que l'on chercherait en vain chez le poète de Nisibe et chez ceux de son école.

Il en est de même en ce qui concerne la sobriété dans l'expression. On a le droit de trouver Romanos parfois un peu trop prolixe, et il y a des pièces que l'on pourrait, sans dommage, alléger de quelques strophes. C'est le cas, notamment, de l'hymne sur Elie et du 2e hymne des Dix vierges. Il se trouve, du reste, qu'ils l'ont été effectivement: nous possédons pour chacun de ces deux hymnes deux recensions, dont la plus longue correspond manifestement au texte primitif. Mais en général, si l'on compare Romanos avec l'Ephrem grec ou bien avec des homélistes tels que Basile de Séleucie, Proclo ou le pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, on trouve chez lui une concision, un goût du raccourci énergique ignorés des prédicateurs des Ve-VIe siècles. Sans doute, les dimensions du *kontakion*, si restreintes par rapport à l'homélie, obligent-elles le mélode à une brièveté relative; encore faut-il qu'elle ne soit pas payée par l'obscurité ou l'impropriété de l'expression. Sur ce point encore, la soumission lucide de Romanos au joug rugueux de l'hirmos lui a épargné bien des tentations de facilité auxquelles les hymnographes plus tardifs ont trop souvent succombé. Il faudrait un chapitre entier si l'on voulait citer toutes les brèves et vigoureuses expressions par lesquelles il traduit une pensée qui, chez un homéliste, exigerait de lentes circonlocutions⁶⁸. On se contentera ici de signaler brièvement trois procédés, avec quelques exemples.

Le plus frappant est un emploi fort large du génitif adnominal, dans lequel il n'est pas défendu de soupçonner une influence sémi-

tique, ou tout au moins biblique. Elle est visible dans des expressions comme βοτρυς πικρίας (15, 7, 7) ou λαμπρότης ἄγαλας^(Σ. 11, 1), dans lesquelles le génitif équivaut à un adjectif épithète. Mais on trouve aussi des cas de ^{véritables} génitifs prégnants qui donnent beaucoup de vigueur à l'expression: τραγῳδία πενίας (18, 5, 5), " une complainte de pénurie "; φόβου ἐκτομή (43, 10, 5), " une entaille d'épouvante " ⁶⁹; νυμφοστόλος μοιχείας (6, 6, 1), " le paranymphe de l'adultère "; ἔχει... γεύσεως μάχαιραν (1, 7, 8), " (ce fruit) porte en lui un couteau si on le goûte, un couteau qui est le fait de le goûter "; etc.

Dans l'emploi de l'adjectif, on relève aussi quelques tournures inspirées par le même genre de laconisme: σαφής ἐστὶ νεκρός (41, 8, 3), " il est un mort évident, il nous prouve sa mort "; γυμνασία ἀμψαγος (1, 22, 1), " l'exercice, l'ascèse qui consiste à tout manger ". Dans cette dernière expression, le sens est fortement ironique, car γυμνασία se dit notamment du jeûne. Mais plus souvent, c'est le substantif qui sert à de brèves et puissantes métaphores ~~habilement~~ habilement éclairées par le contexte. Ainsi Joseph, amassant des provisions de blé pour toute l'Égypte, se fait κελλάριος πάσης σαρκός (5, 17, 4), " le cellerier de toute chair "; le Christ, lavant les pieds des " vases d'argile " que sont les apôtres, n'en est pas moins le κεραμεὺς τοῦ κόσμου (33, 10, 6), " le potier du monde "; Jonas, figure du Christ dans le tombeau, a été τοῦ κήτους οἰκέτης (40, 15, 10), " l'habitant du monstre marin "; les fards dont use l'Égyptienne pour séduire Joseph sont des ῥοδόχροα σοφίσματα (6, 6, 8); " des artifices couleur de rose ", peut-être même des " expédients ", car la manière dont le mélode s'attarde sur la toilette de la femme de Putiphar semble suggérer que ses agréments naturels ont besoin d'être fortement soulignés par un éclat emprunté. Parfois la métaphore, rapportée au contexte, devient jeu de mots. Dans l'hymne de l'Annonciation, par exemple, on lit: Τοιαύτην ὕλην λογισμῶν - τῆς Μαρίας στροιβαζούσης - ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, - ἐνεπνεύσεν ὁ πύρινος - καὶ ὡς χαίτην - τὴν δειλίαν κατέκαυσε (9, 4, 1-2). Le mot ὕλη, comme en plusieurs autres passages, signifie ^{ici} " quantité ", mais le sens de " bois " est

déjà suggéré par le verbe στοιβαζούσης: la Vierge " entasse " dans son esprit des pensées perplexes et apeurées comme des fagots sur un autel, et de son haleine enflammée, l'ange les consume d'un seul coup par ses paroles rassurantes. Il y a là, sans nul doute, une allusion au sacrifice offert ~~par Elie~~ par Elie sur le mont Carmel et qui fut dévoré en un instant par le feu du ciel; miracle destiné, lui aussi, à dissiper les doutes et à rendre claire la parole de Yahvé ⁷⁰.

- Plus souvent encore qu'au substantif, c'est au verbe - élément essentiel, comme nous l'avons vu, de la phrase de Romanos - que la fonction métaphorique est confiée; et là encore, le contexte est souvent nécessaire pour lui donner sa pleine valeur. Les exemples sont très nombreux, nous n'en pouvons citer que quelques-uns:
- 2, 20, 8-9: ἐκεῖνος γὰρ κατέλιπεν - ἄμπελον τὴν ἀληθινὴν - καὶ ἄκανθας ἐβλάστησε - καὶ χερσῶσεϊς ἀπώλετο, " (Judas), devenu friche, se perdit " ⁷¹.
 - 5, 18, 5: τὸν γυνωρισμὸν κυοφορῶν λέγει ὁ ἄναξ, le roi (Joseph) est " gros de la reconnaissance " qu'il va laisser attendre à ses frères, comme une femme laisse son fruit se former lentement en elle.
 - 8, 23, 9: ἐκέλευσα τοῦτο (sc. τὸ πῦρ) - νηστεῦσαι ὡς νηστεύετε, " j'ai ordonné au feu de jeûner, comme vous jeûnez vous-mêmes ", allusion au régime végétarien des trois enfants, qui n'est d'ailleurs pas évoqué dans le reste de l'hymne.
 - 8b, 6, 2: ἐκέλευε - τὴν πόλιν πᾶσαν - ἀρετὴν ἀναδῆσασθαι, " il donnait l'ordre à la ville entière de mettre un diadème de vertu ", en signe de mariage, car Ninive, par son repentir, est devenue l'épouse de Yahvé ⁷².
 - 10, 20, 2: ὑπὸ δὲ τῆς σεμνῆς - πάντα ἐπεσφραγίζετο, - κυροῦντος τοῦ βρέφους - τὰ τῶν ἀμφοτέρων, " toutes (les paroles des Mages) était scellées par la sainte ", comme un document qui a d'abord dû être confirmé par le souverain (κυροῦντος): allusion à la fois à Luc, 2, 51: ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετίθει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, et à l'image de la supplique adressée au roi, qui est chère à Romanos ⁷³. On retrouve ailleurs cette image du

- sceau, pour exprimer un châtiement irrévocable, ou bien au contraire une grâce irrémissible. 31, 4, 10: ἡ πύλη κέκλεισται, - ἡ εὐσπλαγχνία ἐσφραγίσθη, " la porte (du festin nuptial) est fermée, on a mis les scellés sur la mise en garde " 38, 17, 7: (τὸ γένος Ἀδὰμ) ἐσφράγισται γὰρ - τῷ σταυρῷ ἑθισαυρός, " la race d'Adam porte le sceau de la croix. "
- 18, 21, 5-6: τὸ δόγμα γὰρ τὸ σὸν - ἀεὶ ἐξυδαροῦντες, - κατὰ κρι-
τοῖς εἰσι - τῷ πυρὶ τῆς γεέννης, " en ne cessant de detremper
ton dogme ", qui vient d'être comparé au vin de Cana. L'emploi
abusif de l'eau condamne les κακόδοξοι au feu, ce qui est un con-
cetto un peu recherché, dont le type n'est pas rare chez Romanos.
 - 38, 18, 4: τούτῳ (sc. τῷ σταυρῷ) τὰς φρένας - προσηλώσωμεν,
" clouons nos esprits (à la croix) ", ce qui ne signifie pas
ici: partageons les souffrances du Christ, mais: faisons comme
les exilés de Babylone, qui pendaient leurs harpes aux saules
pour chanter les cantiques de Sion ⁷⁴.
 - 39, 1, 6: τὸν θάνατον ἔδηξε, Adam, en mangeant le fruit défendu,
" mordit à la mort ". C'est une transposition de l'image du
poisson pris à l'appât qui est appliquée à l'Enfer recevant
l'âme du Christ.
 - 42, 18, 4: ἐκείνας ἐκραταίου - καὶ ἡμᾶς τῷ φόβῳ ἔκαμπτεν - καὶ
προτρέχων κατέθαπτε, " l'ange encourageait les femmes; et nous
(les gardes du tombeau), il nous ployait sous la crainte, et
son irruption nous faisait entrer dans la tombe ", par une sor-
te de con-tre-résurrection qui symbolise le triomphe de la véri-
té sur la mauvaise foi.
 - 48, 11, 7: ἡ δὲ (sc. ἡ νεφέλη) κατελθοῦσα - ἐνεκολπώσατο τότε -
τὸν τὰς νεφέλας - ἡνιοχοῦντα, la nuée " accueillit dans son
sein " le Christ remontant aux cieux, comme la Vierge l'avait
accueilli quand il en descendit au moment de l'Incarnation. Le
parallèle est développé dans la suite de la strophe.
 - 54, 17, 5: διὰ μὲν τοὺς οἰκοῦντας - τὸ ἔλεος - καὶ τοὺς δεομέ-
νους - σωφρονίζει... ὁ δεσπότης, " à cause de ceux qui habitent
la miséricorde ". Ce texte a semblé généralement inacceptable
aux éditeurs ⁷⁵; il ne paraît cependant pas sûr qu'il soit cor-

rompu. Cyrille d'Alexandrie emploie οἰκεῖν dans un sens figuré au moins aussi large lorsqu'il écrit: Θεὸς... οἰκεῖ τὴν εὐθύτητα.⁷⁶ Ceux qui " font de la miséricorde leur demeure ", ce sont évidemment ceux qui vivent en pratiquant habituellement cette vertu; l'expression, pour être quelque peu hardie, n'a rien d'inintelligible⁷⁷.

Maîtrise de la composition et maîtrise de l'expression s'accompagnent, chez Romanos, de la maîtrise de l'action dramatique. Les qualités dont il fait montre dans ses dialogues révèlent en lui l'étoffe d'un poète tragique auquel les temps où il vivait n'ont pas permis de donner toute sa mesure, et qu'ils ont privé d'un théâtre au sens propre du mot. Nous ne pouvons pas songer à analyser ici les ressorts dont il use pour animer l'action dans ses poèmes. Mais il est indispensable d'en signaler au moins un, et nous le ferons pour conclure cette étude: c'est un art de manier l'ironie qui est très rare chez les auteurs chrétiens en général, et plus particulièrement chez les Byzantins. L'ironie s'accorde bien chez lui avec une certaine âpreté de ton qui est sensible jusque dans les discours qu'il prête au Christ, et avec le caractère volontiers allusif de son style. Elle n'est pas toujours légère, et le poète a plus souvent l'occasion de lui donner un tour rude et dramatique en rapport avec son sujet. Mais elle est parfois subtile, et nombreux sont les ~~vers~~ vers où elle apparaît tout à coup, en une touche rapide, en un simple mot que Romanos sait mettre en valeur à l'aide du mètre. En voici un exemple, entre bien d'autres. Dans l'hymne du Reniement de S. Pierre, le poète s'adresse au Christ en ces termes: αὐτὸς ἐμασίζου - καὶ 17) (ὁ Πέτρος ἤρνεϊτό σε - μηδὲν ὑπομείνας/. Suit un kôlon de quatre syllabes, pour lequel nous avons deux leçons différentes: ὁ μαθητῆς dans Q, ὁ ἀθλητῆς dans CV. Tous les éditeurs, excepté Pitra qui ne connaissait que C, ont choisi la leçon de Q, sur l'oracle de Krumbacher courroucé de ce que Pitra prêtât à l'auteur une intention ironique. Il n'était sans doute pas le premier 'que choqua' la liberté de ton du vieux mélode, et le remanieur qui a introduit la plate leçon ὁ μαθητῆς l'avait été avant lui. Comment

peut-on raisonnablement supposer que, aux temps où le genre du kontakion expirait dans la confiserie, on se soit préoccupé de corriger le texte de *romanos*, non pour édulcorer son style, mais au contraire pour en aviver les arêtes ? Pitra, malgré ses manies classicisantes et ses préjugés métriques, connaissait *romanos* mieux qu'on ne le croyait à Munich; et il avait raison d'admettre que le poète, reprochant à Pierre sa défaillance, s'est servi du mot ἀθλητής, "luteur", si souvent employé pour désigner les martyrs, en opposant ironiquement ceux qui avaient tout enduré sans renier le Christ et celui qui le reniait avant d'avoir rien enduré. Il n'est besoin, pour s'en convaincre, que de lire la suite de la strophe: ἤδη γὰρ δεύτερον βληθεὶς - ὑπὸ θηλείων... C'est pour un athlète, non pour un disciple, qu'il est ridicule d'être "jeté à terre" (βληθεὶς) par des femmes.

Citons un autre cas où les éditeurs ont hésité. Dans l'hymne de l'Incrédulité de Thomas, on voit l'apôtre railler ses frères, avec une insistance un peu lourde, du reste, de ce que, assurés comme ils le prétendent de la résurrection du Christ, ils se gardent bien d'aller la proclamer partout: " Ἀκμὴν ἐν φωλεῷ - πέλετε, καὶ θρασύνεσθε - λαλεῖτε ὑψηλὰ - τῶν θυρῶν κεκλεισμένων - βοᾶτε. ' Ἐωράκαμεν - ἐν γωνίᾳ τὸν κτίστην ' " (46, 5). Le dernier κῶδιον n'est donné sous cette forme que par CV. Les témoins orientaux ont, là aussi, corrigé de la manière la plus plate: τὸν κύριον καὶ κτίστην (Q), τὸν κύριον ἐνταῦθα (AGJm). Parmi les éditeurs, le désaccord est complet: Pitra adopte la leçon de C en proposant curieusement ἐν γωλεῷ; Sophie Papadimitriou, dans l'édition Romadakis, a suivi le texte de la majorité des témoins; C. A. Trypanis, dans l'édition d'Oxford, écrit: " Ἐωράκαμεν ", - γεγωνυῖα, " τὸν κτίστην ", en faisant de γεγωνυῖα une incise dépendant de βοᾶτε: " Vous dites à voix sonore: ' Nous avons vu le Seigneur ' ".^{qu'elle est} Toute ingénieuse, cette correction ne s'impose pas, et de plus elle rompt le parallélisme avec le vers précédent et affaiblit la cohérence avec le vers qui suit: φαίνεται πάνσι, - μάθη ἡ κτίσις. Thomas relève ironiquement la contradiction entre l'assurance des apôtres affirmant qu'il ont vu le Christ, et leur peu de zèle à

affronter le monde pour proclamer la nouvelle: " Vous êtes encore au gîte, et vous faites les hardis. Vous parlez à voix haute... quand les portes sont fermées. Vous criez: ' Nous avons vu le Créateur... en catimini. ' " L'intérêt de ἐν γωνίᾳ est de fournir aux mots: τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, tirés du récit évangélique où ils marquaient seulement le caractère miraculeux de l'apparition, une ~~autre interprétation~~ interprétation nouvelle et sarcastique; on ne saurait supprimer l'expression sans dommage.

Dans le premier de ces deux exemples, on l'a vu, Romanos use de l'ironie directement et pour son compte personnel; cela n'est pas très fréquent. En général, il préfère, comme dans l'hymne sur l'Incrédulité de Thomas, en colorer les propos de ses personnages, même ceux du Christ à l'occasion. Il n'y a pas là de hardiesse sacrilège: l'ironie n'est pas exceptionnelle dans les récits des Evangiles, et même dans les logia du Christ. L'histoire de l'aveugle-né, celle du tribut à César en sont chargées; et dans celle de la pécheresse chez Simon le Pharisien, c'est par un procédé véritablement ironique - au sens étymologique du mot - que le Christ oblige son hôte à reconnaître qu'il a fait un double jugement téméraire. On remarquera que Romanos se garde bien de négliger cette partie ^(e) du récit: il lui réserve tout le dernier tiers de son hymne sur la Pécheresse, en insistant fortement sur le commentaire de la parabole. ~~En~~ En général, cependant, l'ironie de Romanos n'évoque que d'assez loin celle de Platon, bien qu'elle prenne souvent la forme de l'interrogation. Elle n'est pas un excitant de l'intelligence investigatrice, elle n'est pas une enquête que l'homme est contraint de faire sur lui-même, pour finir par reconnaître que ce qui lui semblait évident est absurde, ou l'inverse. Une telle conception de l'ironie n'est pas très goûtée de l'homéliste, du docteur chrétien habitué à faire tomber du ciel la vérité toute harnachée, et non à la tirer patiemment de l'esprit de son interlocuteur. Romanos, lui, fait de l'ironie un usage avant tout polémique. Elle est le signe d'une tension: celui qui en use cherche ~~à~~ ~~à~~ à mettre l'autre en contradiction avec lui-même, pour des raisons diverses; soit qu'il ne com-

prenne pas sa pensée ou son intention; soit au contraire qu'il l'ait percée à jour et s'irrite de la contradiction coupable, voire perverse, qu'elle implique; soit qu'il cherche à tromper ~~par~~ par une fausse évidence ou un langage à double sens.

Donnons un exemple pour chacune de ces situations génératrices d'ironie. Dans l'hymne du Sacrifice d'Abraham, Sara, exaspérée par le désespoir, ose ironiser à l'égard de Dieu lui-même; elle se demande s'il va se divertir à lui donner encore miraculeusement des fils dans sa vieillesse pour les lui reprendre à tour de rôle (str. 8), comme un vendangeur qui cueille ses grappes mûres (str. 10). Ici, c'est le refus d'acquiescer à l'économie divine qui introduit le discours ironique. Dans l'hymne de la Passion, le Christ répond dédaigneusement, à ceux qui lui reprochent d'opérer des guérisons le jour du sabbat, que celui-ci est inefficace contre l'Enfer et la maladie: le paralytique, qui, à cause de son infirmité, était bien obligé d'observer scrupuleusement tous les sabbats, ne s'en est jamais trouvé soulagé. Il y a donc de la mauvaise foi à prétendre que, en violant le sabbat de cette manière, le Christ se fait le complice de l'Enfer (str. 10). Dans l'hymne sur Adam et Eve, c'est pour tromper Eve que le serpent fait paraître une contradiction dans les propos de celle-ci: si la générosité de Dieu ne s'étend pas jusqu'à permettre aux premiers hommes de manger du fruit défendu, on ne peut dire qu'il est φιλότιμος (str. 10); car si ce fruit devait leur faire du mal, on ne pourrait dire alors que Dieu a fait toutes choses bonnes (str. 14).

Nous avons dit que l'ironie est le plus généralement, chez Romains, la marque d'une tension; cela implique qu'on ne la voit pas souvent prendre un caractère doux et amical. Cela arrive cependant; par exemple dans l'hymne sur Elie, lorsque Dieu charge le prophète de porter lui-même à Achab l'annonce du retour de la pluie dont il avait longtemps privé Israël par un serment (7, 27-28); ou dans l'hymne de l'Annonciation, quand la Vierge, avec un soupçon de coquetterie assez déplacée, demande à Joseph pourquoi lui, son fiancé, a négligé de veiller sur elle et a laissé un in-

connu l'aborder pour suspendre " des perles à ses oreilles " ; ainsi désigne-t-elle les paroles entendues de la bouche de Gabriel (9, 12). Mais le ton de la passion, de l'affrontement, est beaucoup plus fréquent. Sous cette forme, on retrouve l'ironie jusque dans les moments essentiels du drame de la Rédemption : dans les réponses incisives du Christ à ses accusateurs (36, 8-12) ; dans les plaintes amères de la Vierge accusant l'ingratitude des Juifs et la lâcheté des apôtres (35, 1-3) ; dans l'entretien entre Pilate et les membres du Sanhédrin chargés de lui demander une garde pour le tombeau, entretien tout rempli d'un côté d'une haine impuissante, de l'autre d'un mépris railleur. Pas d'irrespect ni de légèreté, là non plus. L'histoire du salut de l'homme opéré par l'économie divine n'est-elle pas, dans la mesure où elle finit en obligeant Satan à reconnaître lui-même qu'il s'est embrouillé dans sa trame et qu'il s'est ménagé sa propre défaite, un acte d'une ironie qui atteint la dimension cosmique ? Son oeuvre tout entière, Romanos ne l'a écrite que pour animer, commenter les divers épisodes d'un drame unique ; il n'est pas étonnant qu'il se soit tant servi pour cela d'un ressort si cher à la tragédie attique : l'ironie. C'est un des points, non le seul, par lequel il s'enracine dans la vieille terre où s'épanouit l'art de la Grèce antique, dont son oeuvre est l'ultime floraison.

NOTES DU CHAPITRE 7

=====

1. Byzantinus, chez Pitra, est synonyme de " barbare ". Pour le 1er hymne de l'Épiphanie, str. 2, il dispose de cinq témoins qui lui fournissent unanimement la leçon ἀπολελωκότα. Il n'en corrige pas moins en ἀπολωλεκότα, et note dans l'apparat critique: " ἀπολελωκότα omnes codd. eadem barbarie " (AS, p. 17).
2. P. Maas, Umarbeitungen, p. 566-576.
3. K. Mitsakis, The Vocabulary of Romanos the Melodist, Glotta, 43, 1965, p. 171-197.
4. K. Mitsakis, The Language of Romanos the Melodist (Byzantinisches Archiv 11), Munich, 1967.
5. Cf. p. 397-399.
6. Maas-Trypanis, I, p. XVIII, n. 6.
7. Cf. p. 563-573.
8. Cf. p. 321.
9. K. Mitsakis, The Language, § 47.
10. Vie de Théodore de Sykéôn, I, Texte grec, établi par A.-J. Festugière (Subsidia Hagiographica, 48), Bruxelles, 1970.
11. L'éditeur précise, à propos d'un témoin peu connu dont il a fait lui-même la collation, le Patmensis 254 (XIe s.), qu'il a omis de relever les cas d'aspiration incorrecte ou de psilose (G.S., p. XXVI) comme καθ' ὄναρ, ἐπ' ἱκανόν, les augments en η- et en ηὐ-, etc. / Ce sont pourtant des faits de langue intéressants.
12. Cependant cette désinence est ancienne dans certains dialectes, où elle peut être analogique. Cf. P. Chantraine, Morphologie historique du grec, Paris, 1947, p. 45.
13. Par la faute des éditeurs, moi compris. J'ai eu le tort de corriger le texte là où le kontakarion de Patmos était le seul témoin, et dans les deux autres cas de préférer μέγαν et ταχύν. Dans l'édition d'Oxford, les formes sans -v ne figurent même pas dans l'apparat critique, de sorte que les deux corrections ne sont pas signalées.
14. Cf. K. Mitsakis, The Language, § 240 b, et notre édition, t. I, p. 183, n. 1.

15. Cf. K. Mitsakis, The Language, § 54.
16. Et peut-être ἀκανθας. Cf. la 3e partie de ce chapitre, p. 675.
17. Cf. N. Livadaras, Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ Ῥωμανοῦ, Athènes, 1959, p. 42, n. 2, et L. Mitsakis, The Language, p. § 54 e et 339. Nous ne nions pas que ce soit là des formes poétiques; nous voulons simplement dire que Romanos ne les emploie pas dans un brusque désir d'imiter Homère ou Pindare. Les poètes classiques, eux aussi, choisissent -οῖς ou -οῖσι selon les besoins du mètre; mais, de leur temps, -οῖσι était évidemment d'un usage beaucoup plus répandu qu'au temps de Romanos.
18. K. Mitsakis, The Language, § 63 d.
19. Ibid., § 93. L'auteur remarque que Romanos s'efforce d'éviter θανοῦμαι, auquel il préfère θνήσκειν. Ici comme ailleurs, c'est une question de rythme.
20. Cf. notre édition, t. IV, p. 87, n. 1.
21. Cf. K. Mitsakis, The Language, § 31-32, et surtout P. Maas, Umarbeitungen, p. 572. Nous ne comptons pas βομβεύουσιν (49, 17), car c'est une correction de Trypanis qui n'est pas indispensable. Nous avons préféré dans notre édition la leçon de M, βομβεύουσιν.
22. On trouve ἤλυθα dans Nonnos, Dionysiaques, 37, 424, et dans des inscriptions. "Ἠλυθον appartient déjà à la langue d'Homère, des lyriques et des dialogues d'Euripide. Les formes en -οσαν, dans la conjugaison thématique, remontent au début de la période hellénistique; cf. P. Chantraine, o. c. (v. la note 12), p. 367.
23. Ou encore: ἦν φυλαττόμενον (61, 17). Mais: ἦν... ἐν ἀποκρύφῳ - σκέπων καὶ θάλπω - ... τὴν νοσσιάν ne nous paraît pas être une forme périphrastique. Quant à εἰ θνήσκων, σφῶν (σὺ) (35, 17), il n'équivaut pas, pour le sens, à θνήσκες, σφῆεις (cf. K. Mitsakis, The Language, § 98).
24. On ne saurait dire, comme le fait K. Mitsakis (ibid.), que Romanos " use largement " de cette tournure avec le participe aoriste (uses it widely). On n'en peut citer que deux exemples; ἡς ἀποφυγῶν (11, 6), invoqué par l'auteur, est une mé-

prise, les deux formes verbales n'étant pas dans la même proposition.

25. F. Blass - A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen, 1965 ¹²; § 352.
26. K. Mitsakis, The Language, § 92 III.
27. P. ex., πλέον ἔχεις γελάσαι (37, 21) ne signifie pas: " Tu riras davantage ", mais: " Tu as de quoi rire davantage ". Ἐχω avec l'infinitif, au sens de " pouvoir ", est fréquent chez Rómanos, même sans l'intermédiaire d'une conjonction ou d'un indéfini. En revanche, l'imparfait εἶχον paraît bien équivaloir quelquefois à un conditionnel passé. Ἄρα... εἶχε κρατεῖσθαι (40, 2) peut être traduit par: " Pouvait-il être tenu captif ? " ou par: " L'aurait-on tenu captif ? ". Πῶς εἶχε ψηλαφηῖσαι (46, 1) signifie: " (Si le Seigneur ne lui en avait pas accordé le pouvoir), comment (la main de Thomas) aurait-elle touché (l'os de flamme)?", ou bien: "Comment pouvait-elle le toucher ? ". Mais ^{pour} τίς ἄρα οὐκ εἶχε πλανηθῆναι (42, 5), " comment ne s'y serait-on pas trompé ? ", il est difficile de traduire autrement que par un conditionnel.
28. Blass-Debrunner, o. c., § 87.
29. Ces formes ne semblent pas s'être répandues très vite en dehors de la langue populaire; à plus forte raison celles qui proviennent de verbes en -ω. On ne trouve ἀγάλλεσαι, εὐφραίνεσαι, etc., que dans le pseudo-Romanos (K. Mitsakis, The Language, § 90).
30. Dans le 2e hymne des Dix vierges, à la str. 7, j'aurais dû orthographier ἰδεῖν, puisqu'il s'agit en réalité d'une strophe I et non d'une strophe E, l'acrostiche comportant le mot ταπινού (t. III, p. 336).
31. Dans les Stichères sur la Nativité, str. 22 (t. I, p. 152), on a aussi εἶδοσαν pour une strophe I. Mais j'ai maintenant quelque doute sur l'authenticité de cette pièce.
32. La suite de la phrase est au présent; mais, comme on va le voir, ce n'est pas là un argument dont on puisse faire grand état.

33. K. Mitsakis, The Language, § 85-88a. L'auteur écrit (§ 86):
 " There is no trace of double augment in Romanos ". On trouve cependant ἐπαύριζον (62, 13, 10); mais on ne peut évidemment dire si cette orthographe remonte à Romanos.
34. Parmi les autres particularités morphologiques de la langue de Romanos, on peut encore signaler quelques cas de l'finale de 3e personne pluriel en -av au parfait (du type γέγοναν, 41, 2, 7), forme largement attestée dans les papyri (K. Mitsakis, The Language, § 96); quelques imparfaits contractes en -οῦσαν à la 3e personne du pluriel (ἡρεμοῦσαν, 41, 14, 4; v. notre t. IV, p. 445, n. 1), dont le type est déjà connu de la Septante; les cardinaux τεσσαράντα, πενήντα, que P. Maas a restitués dans quelques passages (cf. la 3e partie du présent chapitre).
35. K. Krumbacher, Studien zu Romanos, p. 239.
36. Il y a un certain nombre de cas douteux, par exemple les tournures délibératives: faut-il écrire τί λήψομαι; ou τί λήψωμαι; dans 34, 18, 3 ? Romanos lui-même n'en savait sans doute rien. De même ~~οὐ~~ après οὐ μή, encore que Romanos semble préférer le futur, ce qui est l'usage classique.
37. K. Mitsakis, The Language, § 103 c.
38. D'une manière générale, Romanos exprime l'idée de souhait ou de regret d'une manière périphrastique, avec ὄφελον, εἴθε ou εἴθοις. Cf. K. Mitsakis, The Language, § 101.
39. J. Humbert, Syntaxe grecque, Paris, 1945, p. 227.
40. On n'a pas tenu compte des cas où des verbes subordonnés dependent d'un verbe principal qui n'est pas exprimé; la proportion de ces cas est à peu près la même chez Chrysostome et chez Romanos.
41. Et notamment avec les hymnographes tardifs, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler au ch. 5, p. 515-6. Nous y indiquons que l'on trouve en moyenne 36,7 participes pour 100 verbes à des modes personnels. Dans le tableau de la p. 653, on a 237 participes pour 705 modes personnels, soit 33,6 %. La différence, qui tient au hasard de notre choix, est négligeable.

42. Parmi les autres faits de syntaxe qu'on remarque le plus souvent chez Romanos, on peut noter l'accord d'un substantif féminin avec un participe ou avec l'adjectif $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ (v. ce mot dans la partie ^{ce} chapitre intitulée: " Vocabulaire de Romanos ") au masculin. Le texte a été parfois corrigé dans les témoins et rétabli par les éditeurs pour supprimer l'irrégularité de mètre ou de rythme créée par la correction. Il s'agit là d'un phénomène qui remonte au grec hellénistique et qui est bien attesté dans la langue du Bas Empire. Cf. par exemple 40, 18, 12: $\tau\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ διψῶσί σε AQ, $\tau\omicron\tilde{\iota}\varsigma$ διψῶσί σε BCVJM. V. P. Maas, Umarbeitungen, p. 567-8, et K. Mitsakis, The Language, § 306. On doit encore signaler la très grande fréquence de l'attraction du relatif, p. ex.: οὐ δύναμαι δὲ φέρειν - ὀδυρμόν... - ἀνθρώπων ᾧν ἐπλασα (7, 11, 4). Cette attraction s'accompagne fréquemment de l'ellipse du démonstratif antécédent, même quand celui-ci est au nominatif: οὐ $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ α γὰρ τὰ ἔργα ἐθαύμασε, τέθνηκε (41, 3, 5). Cf. K. Mitsakis, o. c., § 246b.
43. Sauf peut-être dans les hymnes à S. Pantéleimon et aux SS. Côme et Damien (2e hymne), où on le sent quelque peu gêné par l'obligation de suivre de trop près son modèle en prose. En revanche, on ne peut qu'admirer la dextérité avec laquelle il manie un hirmos dont il n'est pas l'auteur, celui de l'Acatliste, qui, pour les deux derniers tiers de la strophe, s'adapte très mal au récit (hymne de la Tentation de Joseph).
44. T. II de notre édition, p. 256-258. C'est à dessein que nous n'avons pas choisi la première strophe, qui est forcément la mieux adaptée de toutes à l'hirmos.
45. Le texte vient de l'édition de P. Paschou, Gabriel l'Hymnographie, Kontakia et canons, Paris, 1970 (thèse dactylographiée), p. 168. Nous avons un peu modifié la ponctuation de l'éditeur.
46. Le texte de la Septante est: εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί, καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ (Ps. 95, 11).
47. Léontios de Néapolis, Vie de S. Syméon Salos, éd. L. Rydén, Stockholm, 1963, p. 151-152.

48. Chez Romanos, il arrive souvent que l'article soit dans un kôlon et le nom dans un autre; mais c'est quand ils sont séparés par le complément du nom: τὸν τῶν ἀσωμάτων - δεσπότην (40, 14, 6). De même pour le participe avec article: τῷ μὴ ἐν σπαργάνοις, - ἀλλ' ἐν σινδόνι - ἐνειλημένῳ (*ib.*, 1, 10-11).
49. Cf. p. 327-330 (c'est surtout au point de vue de la rime que nous parlons de la construction).
50. Cf. p. 312-313.
51. Ces chiffres sont légèrement différents de ceux que nous donnons p. 313, où ils ne concernent que les kôla de six à neuf syllabes. Nous avons, bien entendu, tenu compte dans le calcul des kôla en $\overline{\text{υυ}}$ ou $\overline{\text{υυ}}$, c'est-à-dire terminés tantôt par un proparoxyton, tantôt par un oxyton, selon le degré de fréquence de l'un ou l'autre accent.
52. L'hymne en compte 24, mais la str. 19 n'est pas de Romanos.
53. Il y a, à l'inverse, dans la déclinaison athénaique, des mots paroxytons qui deviennent proparoxytons aux cas autres que le nominatif, le nominatif-accusatif neutre et le génitif pluriel (κόραξ, κόρακα, κόρακες; κτήμα, κτήματος, κτήματα, etc.). Mais ils sont infiniment moins nombreux.
54. Dans quelques-uns d'entre eux, le refrain peut être, à volonté, relié syntaxiquement au texte qui le précède, ou isolé. Ce lien existe, par exemple, dans le prooimion et dans 14 des 19 strophes du 1er hymne aux Quarante Martyrs, dont le refrain est: στεφάνων ἐτύχετε. Celui du 3e hymne de la Résurrection: ἀνέστη ὁ κύριος, a son expansion à l'intérieur de la strophe dans 10 strophes sur 22.
55. Comme le fameux πρεσβεύων ἀπαύστως ὑπὲρ πάντων ἡμῶν, que nous avons déjà cité, et ses variantes, telles que πρεσβεύων κυρίῳ τοῦ σωθῆναι ἡμᾶς. Le Stoudite évite ce genre de refrains.
56. Cf. la note 3.
57. Cf. la note 4.
58. K. Mitsakis, The Language, § 237. Le texte est: συντεῖνατέ μοι ᾄμα - τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας.

59. K. Mitsakis, Vocabulary, p. 184, donne comme hapax le mot ἔγγιέω, avec pour référence 30 (50), 16, 8: οὐκ ἔγγιεῖ μάστιξ σκηνώματι αὐτῶν. Mais le vers n'est qu'une citation du Ps. 90, 10: καὶ μάστιξ οὐκ ἔγγιεῖ τῷ σκηνώματί σου, où ἔγγιεῖ est un futur de ἔγγιζω, analogue des futurs attiques.
60. Θεάρεστος, donné comme hapax dans la liste de K. Mitsakis, p. 186, est largement attesté chez les Pères depuis Origène (cf. Lampe, s. v.).
61. Le mot est donné par K. Mitsakis, Vocabulary, p. 191, comme hapax. Cependant Liddell-Scott le cite avec référence ^{au} ~~au~~ médecin Stéphanos, In Hippocratem, 2, 288 D. De toute façon, Romanos est le premier à l'employer.
62. Il y a, chez Romanos, un assez grand nombre de termes composés ou surcomposés en ὑπο-, auxquels ce préfixe ne semble pas ajouter une nuance particulière. Ils servent de chevilles pour gagner une ou deux syllabes, ou bien ils sont là pour fournir à la strophe l'initiale 'Y dont Romanos a souvent besoin.
63. On trouvera une agréable étude littéraire sur Romanos dans N. Tomadakis, 'Η βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις, Athènes, 1965, 3^e 2e partie: Τὸ πρόβλημα 'Ρωμανός, p. 81-181. V. notamment le ch. 7 (p. 130-152), intitulé: 'Ο ἑσωτερικὸς διάλογος τῶν ὕμνων.
64. Naturellement, nous ne parlons, là encore, que des mélodes anciens; quant aux plus récents, on a vu au ch. 1 quelles libertés ils prennent à l'occasion avec l'acrostiche.
65. Cf. notre t. I, p. 130, n. 1.
66. Cf. à ce sujet l'étude de Johannes Schattenmann, Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus, Munich, 1965.
67. Cf. notre t. IV, p. 153-154.
68. ~~Sur l'usage de l'acrostiche~~ Ce qui raccourcit encore le kontakion par rapport à l'homélie, c'est que le premier est chanté. Même si la mélodie était très simple, le débit était forcément plus lent que celui d'un texte en prose. En revanche, cette lenteur permettait sans doute à l'auditeur de mieux remarquer au passage les raffinements de l'expression.

69. Cette " entaille d'épouvante " qui a fendu les rochers lors de la mort du Christ semble avoir épouvanté aussi les éditeurs d'Oxford, qui ont mis le mot entre deux croix et ont proposé de corriger en ἐκτροπή ou en ἐκτροφή. La même timidité leur a fait supprimer complètement le refrain dans l'hymne sur le Sacrifice d'Abraham.
70. Cf. les reproches d'Elie au peuple d'Israël dans I Rois, 18, 21s: " Jusqu'à quand clocherez-vous des deux pieds ?... " Le peuple ne sait qui choisir, de Yahvé ou de Baal, et c'est l'épreuve du sacrifice qui le décide en faveur de Yahvé.
71. Chez Clément d'Alexandrie, Pedagogue, 3, 2, χερσὼν est employé au figuré, mais avec le sens de " naviger ".
72. Nous avons traduit inexactement par " se revêtir de vertu ". L'emploi de ἀναδέν dans un sens figuré n'est pas rare; mais ce qui est intéressant ici, c'est l'usage des la couronne nuptiale.
72. Elle est longuement développée dans l'hymne au lépreux (20, 10-11). Cf. aussi le 1er hymne de la Résurrection de Lazare, str. 3.
74. On fait, ce n'est pas pour chanter les critiques de Sion que les exiles suspendaient leurs harpes aux saules, mais au contraire pour marquer qu'ils ne voulaient plus les chanter (cf. Ps. 136, 1-4). La mémoire du poète l'aurait-il trahi ? Dans le texte de la strophe: ~~καὶ~~ τούτῳ (sc. τῷ σταυρῷ) - τὰς φρένας - προσηλώσωμεν, - ἵν' ἐπὶ τούτῳ - ὄργανα κρεμάσωμεν - καὶ ᾄσωμεν σοὶ τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ - ἐκ τῶν φθῶν τῆς Σιών, il est pourtant difficile de donner à καὶ un sens autre que consécutoif.
75. Cependant les éditeurs d'Oxford l'ont accentué, tout en proposant de remplacer οἰκοῦντας par ἀσχοῦντας. Rioni et Romadakis ont corrigé en αἰτοῦντας, qui fait double emploi avec δεομένους.
76. Cyrille d'Alexandrie, Explication in Ps. 10, 7 (Fc 68, 793 D).
77. Il y a des expressions similaires dans le français familier: " vivre sa foi ", " s'installer dans sa maladie ", etc.

TABLEAU DE CONCORDANCE DES HYMNES

Le tableau ci-dessous comprend six colonnes.

La colonne 1 est réservée aux hymnes édités par Pitra, soit dans le t. I des Analecta Sacra (indiqué simplement par un chiffre romain), soit - pour trois hymnes seulement - dans Sanctus Romanus melodorum princeps, indiqué par les initiales SR. Pour les hymnes attribués par Pitra, à tort ou à raison, à un autre mélode que Romanos, on indique le nom de l'auteur donné par l'éditeur. An. signifie que la pièce est rangée par Pitra dans la série des Anepigrapha, qui a sa propre numérotation. Les parenthèses signifient que l'hymne n'est édité que sous la forme d'un fragment dont nous indiquons le nombre de strophes. Pitra a publié les hymnes de Romanos selon ^{l'ordre} où il les trouvait dans C, mais en commençant à la Nativité. Il a ajouté l'hymne des Trois enfants, celui de la Nativité de la Vierge qu'il ne trouvait pas dans C, trois hymnes hagiographiques qu'il considérait - avec raison - comme des faux, et il a terminé par les Stichères sur la Nativité, qu'il ne trouvait pas non plus dans C.¹

La colonne 2 reproduit la numérotation de la liste des oeuvres de Romanos publiée par Krumbacher dans Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie, p. 559-587. Cette liste, divisée en trois parties, les Edierte Lieder des Romanos (n° 1-12), les Unedierte Lieder des Romanos (n° 33-83) et les Zweifelhaftes (n° 84-87), est celle qui a été le plus souvent utilisée; elle l'a été notamment par P. Maas dans la série d'articles qu'il a consacrés à Romanos, ~~et~~ et dans l'édition d'Oxford, chaque pièce porte entre parenthèses le numéro que lui a attribué Krumbacher. Bien que Pitra fût, quand cette liste a été publiée, le seul éditeur de Romanos, la première partie ne correspond pas exactement à la numérotation de son édition, parce que Krumbacher a réuni en une seule série tout ce que Pitra avait publié dans les différentes parties des Analecta Sacra et dans Sanctus Romanus. Les deux

autres parties suivent l'ordre du kontakarion de Patmos: Ménées, Triodion, Pentèkostarion. Le n° 117 provient d'une autre liste publiée dans la même étude, p. 587-618, et comprenant des pièces anonymes ou signées d'autres noms que de celui de Romanos.²

La colonne 3 indique l'ordre des kontakia dans la liste publiée par G. Cammelli, Romano il Melode (Florence, 1930), p. 289-394 (Indice dei contaci). L'auteur a voulu mettre plus d'ordre et de précision dans la liste de Krumbacher et a partagé les hymnes en trois séries: kontakia complètement édités, kontakia édités partiellement, kontakia inédits. Chaque série est à son tour divisée en ~~trois~~^{six} parties: hymnes sur les principales fêtes de l'Eglise, sur des personnages de l'Ancien Testament, sur des personnages du Nouveau Testament, sur les paraboles et les enseignements de l'Evangile, sur les martyrs et les saints, sur des sujets divers. Certains numéros sont encadrés de crochets droits, qui signifient^{nt} que l'hymne correspondant est considéré par Cammelli comme d'authenticité douteuse. Cette division compliquée n'a jamais été utilisée, à notre connaissance, dans les éditions ou les études postérieures à 1930.

Dans la colonne 4, on trouvera l'ordre - dont le principe nous échappe complètement - de l'édition Tomadakis. Le tome 4 est pourvu d'un supplément (παράρτημα) constitué par la thèse de doctorat de N. Livadaras, Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ Ῥωμανοῦ (Athènes, 1959), laquelle est elle-même suivie d'un supplément (ἐπίμειτρον), p. 129-158, qui consiste en quatre hymnes hagiographiques signés de Romanos. Ils ne sont pas numérotés, aussi n'avons-nous indiqué leur numéro qu'entre crochets obliques, dans l'ordre de la publication.

La colonne 5 indique l'ordre de l'édition Maas-Trypanis (édition d'Oxford). Ses auteurs ont introduit dans la série des hymnes un ordre logique, en la divisant en sept parties: hymnes sur la personne du Christ (1-34), hymnes sur d'autres épisodes du Nouveau Testament (35-39), hymnes sur des personnages de l'Ancien Testament (40-46), hymnes sur des sujets variés (47-56), hymnes authentiques sur des martyrs et des saints (57-59), hymnes dou-

teux sur des martyrs et des saints (60-82), fragments - authentiques ou non - et pièces qui ne sont pas des kontakia (83-89). Les cinq premières parties forment le t. I; les deux dernières, le t. II.

La colonne 6 donne l'ordre de notre propre édition (SC, Sources Chrétiennes), qui ne va actuellement que jusqu'au n° 45. Nous ne prétendons pas, bien entendu, que celui-ci soit le meilleur possible. Nous avons publié d'abord les hymnes sur des épisodes de l'Ancien Testament, en suivant l'ordre chronologique. Pour les hymnes relatifs au Nouveau Testament, il n'y avait pas d'ordre entièrement satisfaisant. Nous nous sommes résolu à adopter celui que suggère la Synopse de M.-J. Lagrange³, en intercalant entre le ^{2°} hymne de la Résurrection de Lazare ~~l'interprétation des paraboles~~ et le premier des hymnes de la Passion (Rameaux) la brève série des hymnes relatifs aux paraboles. Encore en avons-nous détaché deux: l'hymne sur les Dix drachmes qui est en réalité un hymne de la résurrection, et le 1er hymne des Dix vierges où il est à peine question de la parabole, et qui est plutôt à ranger dans la série des poèmes pénitentiels. Nous avons clos la suite des hymnes sur le Nouveau Testament, comme il était logique, par le kontakion sur le Jugement dernier, ce qui nous assurait une transition avec la série des hymnes pénitentiels et parénétiques (n° 31-35); cette série commence, en effet, avec le 1er hymne des Dix vierges, qui est pour l'essentiel une évocation du jugement dernier. La prière κατὰ στίχον, contre l'authenticité de laquelle nous n'avons rien à objecter, termine tout cet ensemble. Nous avons considéré comme des hymnes hagiographiques - ce qui, nous le reconnaissons, peut se contester - les poèmes sur la Nativité de la Vierge, la Toussaint, la Décollation de S. Jean-Baptiste, le Boiteux guéri par S. Pierre à la Belle Porte, bien que les deux derniers aient pour sources directes des passages du Nouveau Testament. Mais, comme ils ne concernaient pas la personne du Christ, nous avons rangé les quatre pièces à part, avant les hymnes proprement hagiographiques qui ne dépendent que d'une Passion de saint.

Nous avons rangé les hymnes hagiographiques - sans distinguer

les pièces entières et les fragments - en trois séries: les hymnes que nous considérons comme sûrement authentiques (61-65), rangés dans l'ordre du calendrier; ceux qui sont douteux, dans l'ordre de probabilité que nous leur attribuons (66-71); les faux, rangés aussi dans l'ordre du calendrier (72-88). Notre classement a au moins deux défauts que nous ne nous dissimulons pas, mais auxquels il nous est impossible de remédier puisque notre édition en est à son quatrième volume. L'un est d'attribuer un numéro bis au poème sur Ni-nive, ce qui ne s'imposait pas; l'autre est de n'avoir pas réuni à part et après les autres les hymnes non hagiographiques qui sont douteux ou inauthentiques, c'est-à-dire les n° 13, 25 et 27.

Hymnes	Pitra	Krumb.	Camm.	Tom.	M-Tr	SC
Adam et Eve	-	60	44	48	51	1
Noé	(An. II, 3 str.)	63	46	19	40	2
Sacrifice d'Abraham	-	65	61	3	41	3
Isaac et Jacob	-	68	62	4	42	4
Joseph I	SR 2	12	18	-	43	5
Joseph II (Tenta- tion de Joseph)	X	11	17	43	44	6
Elie	(Elias, 3 str.)	56	45	47	45	7
Les trois enfants dans la fournaise	XXIV	27	19	34	46	8
Ninive	-	84	63	-	52	8b
Annonciation	-	50	56	14	36	9
Nativité I	I	1	15	-	1	10
Nativité II	(An. XXII, 3 str.)	42	41	36	2	11
Nativité III	-	43	60	-	37	12
Stichères de la Nativité	XXIX	32	-	-	83	13
Hypapantè	V	6	2	27	4	14
SS. Innocents	-	44	82	6	3	15
Epiphanie I	III	4	1	-	5	16
Epiphanie II	IV	5	16	40	6	17
Noces de Cana	-	77	68	-	7	18
Samaritaine	-	80	70	26	9	19
Lépreux	-	78	49	-	8	20
Pécheresse	XII	15	20	-	10	21
Possédé	-	81	71	-	11	22
Hémorroïsse	-	82	72	41	12	23

Hymnes	Pitra	Krumb.	Canm.	Pom.	M-Tr	SC
Multiplication des pains	-	83	73	45	13	24
Aveugle-né	-	-	-	-	88	25
Résurrection de Lazare I	-	70	67	7	14	26
Résurrection de Lazare II	(An., X, 7 str.)	71	47	8	15	27
Enfant prodigue I	-	61	64	25	49	28
Enfant prodigue II	-	87	48	-	87	29
Riche et Lazare	-	69	65	9	50	30
Dix vierges II	XI	13	22	28	47	31
Rameaux	IX	10	3	33	16	32
Judas	XIII	16	5	24	17	33
Reniement de S. Pierre	XV	18	6	-	18	34
Marie à la Croix	XIV	17	7	21	19	35
Passion	XVI	19	4	22	20	36
Puissances infernales	-	67	85	2	21	37
Triomphe de la Croix	VIII	9	8	44	22	38
Adoration de la Croix	-	64	83	49	23	39
Résurrection I	XVII	20	9	46	29	40
Résurrection II	-	72	57	-	24	41
Résurrection III	-	73	58	29	25	42
Résurrection IV	-	74	42	30	28	43
Résurrection V	-	75	59	42	26	44
Résurrection VI (Dix drachmes)	-	79	69	-	27	45
Incrédulité de Thomas	XVIII	21	30	31	30	46

Hymnes	Pitra	krumb.	Comm.	Tom.	M-Tr	SC
Mission des Apôtres	XXII	25	32	37	31	47
Ascension	XIX	22	10	38	32	48
Pentecôte	XX	23	11	-	33	49
Jugement dernier	VI	7	23	-	34	50
Dix vierges I	<u>SR</u> , 3	14	21	39	48	51
Nouveaux baptisés	-	46	43	23	53	52
Moines et ascètes	VII	8	14	35	55	53
Tremblement de terre et incendie	-	62	55	5	54	54
Prière de pénitence	-	66	84	1	56	55
Prière	-	-	-	-	84	56
Nativité de la Vierge	XXV	28	12	-	35	57
Toussaint	XXI	24	13	-	59	58
Décollation de S. Jean-Baptiste	XXIII	26	33	-	38	59
Boiteux guéri par S. Pierre	-	76	66	-	39	60
S. Démétrios	-	33	53	15	71	61
SS. Côme et Damien II	-	34	54	{50}	73	62
Quarante Martyrs I	-	48	25	-	57	63
Quarante Martyrs II	(An. LIII, 5 str.)	49	26	-	58	64
S. Pantéléimon	(appendice, 1 str.)	57	51	11	69	65
S. Tryphon	-	47	24	-	65	66
S. Ménas	-	36	37	-	75	67
S. Etienne I	II	2	39	-	85	68
S. Georges I	-	52	27	-	66	69
S. Gabriel	(An. XXIII, 1, 1 str.)	117	76	-	62	70

Hymnes	Pitra	krumb.	Comm.	Tom.	N-Tr	SC
Se Matrona	-	-	-	-	90	71
S. Syméon Stylite	XXVII	30	34	-	70	72
SS. Côme et Damien I	XXVIII	31	[35]	12	72	73
SS. Akepsimas, Joseph et Aithalas	-	35	[36]	-	74	74
S. Jean Chrysostome	-	37	[77]	-	63	75
S. Philippe	-	38	[78]	<52>	64	76
SS. Gourias, Samonas et Abibos	(An. 81, 2 str.)	39	[79]	20	76	77
S. Nicolas I	XXVI	29	[38]	17	77	78
S. Nicolas II	-	40	[80]	18	78	79
S. Ignace	-	41	[81]	13	79	80
S. Etienne II	<u>SR</u> , 1	3	40	32	80	81
S. Basile	-	45	[74]	-	86	82
S. Georges II	-	51	[28]	-	67	83
S. Athanase	-	53	[75]	<53>	68	84
S. Jean apôtre	(Prologomènes, p. LXL, 5 str.)	54	[50]	<51>	60	85
Nativité de S. Jean-Baptiste	Domitios	55	[31]	-	61	86
S. Théodore I	-	58	[29]	-	81	87
S. Théodore II	(An. XLI, 1 7 str.)	59	52	10	82	88

NOTES DU TABLEAU DE CONCORDANCE

1. Quelques fragments sont aussi publiés dans la description de C, intitulée Tropologium Corsinium, qui forme un appendice au t. I des Analecta Sacra, p. 663-673. Les cinq strophes que Pitra connaissait de l'hymne à S. Jean l'Evangéliste sont à chercher dans les Prolegomena du même volume, p. LXI.
2. On remarquera que les n° 85 et 86, qui font partie de la troisième série de la première liste dans l'étude de Krumbacher, sont absents de ce tableau. Il s'agit d'un hymne sur S. Théodore et d'un autre sur la Pécheresse, tous deux anonymes; Krumbacher, qui ne connaissait pas directement A, croyait, sur de faux renseignements, que ces pièces portaient le nom de Romanos dans ce kontakarion.
3. M. J. Lagrange et C. Lavergne, Synopsis Evangelica, Paris, 1926.

I N D E X

- Abbas (1'): p. 109, 169, 172, 225, 231.
- Abbassides: p. 384.
- Acace le Sabaitte: p. 354-5, 401, 408, 413-4, 415-6, 418, 422, 423, 445 n. 180.
- Acémètes: p. 581.
- Actes de Jean: p. 9.
- Actes de Thomas: p. 9, 690.
- Adam de Saint-Victor: p. 549.
- Adamantios (pseudo-): p. 116 n. 31.
- Agathias: p. 642.
- Aland (K.): p. 122 n. 07.
- Alaric: p. 146 n. 282.
- Aldama (J. A. de): p. 627-8 n. 23-29 et 32, p. 629 n. 34-37, 631 n. 64.
- Alexandre le Grand: p. 25.
- Allatius (L.): p. 274.
- ~~Allen Paton (Lucy): p. 442 n. 148.~~
- Altendorf (H. D.): p. 627 n. 23.
- Altheim (F.)-Stiehl (K.): p. 134 n. 180.
- Amann (E.): p. XIV
- ἀμαρτωλός (ὁ), mélode: p. 96-97, 169, 180, 224, 225.
- Ambroise de Milan: p. 123 n. 72, 378, 549.
- Ammien Marcellin: p. 685.
- Amphilochios d'Iconium: p. 628 n. 28, 701.
- Anastase I: p. 359-360, 361, 383-4, 386, 422, 534.
- Anastase II: p. 361, 383, 453.
- Anastase le Bibliothécaire: p. 559.
- Anastase, mélode: p. 37, 45, 53, 67, 72, 77, 80-85, 88, 89, 152, 153, 162, 181, 186, 194, 210, 216, 225, 233 n. 3, 263 n. 353, 277, 294, 342 n. 53, 345 n. 66, 387, 489, 504, 514-6, 535, 541 n. 32, 659, 661.
- Anastase le Questeur: p. 81-84, 141 n. 231, 142-3 n. 245.
- Anastase le Sinaïte: p. 81-84, 141 n. 231, 558.

Anatolios: p. 367.

André de Crète: p. 147 n. 294, 255 n. 265, 262 n. 347, 403, 406, 457.

André, diacre et notaire de Sainte-Sophie: p. 405.

Anne Comnène: p. 426 n. 15.

Anthime, patriarche de C/ple: p. 405.

Anthime, mélode: p. 19, 128 n. 125.

Antoine de Novgorod: p. 407, 545 n. 75.

Apollinaire de Laodicée: p. 4, 5, 14, 57, 117 n. 42, 270, 585, 642.

Aquila: p. 682, 700.

Aratos: p. 398.

Arcadius de Constantia: p. 434 n. 83.

Arcudius: p. 274.

Arevalo (F.): p. 274.

Aristote: p. 682.

Arius: p. 6-7, 13, 291, 471, 591.

Arsénios, mélode: p. 89, 109, 165, 168, 169, 170, 178, 179, 180, 185, 225, 227, 246 n. 138, 254 n. 241, 257 n. 292, 260 n. 371, + 452, 455.

Asclépios: p. 397.

Assyriens: p. 384, 388.

Astérios d'Amasée: p. 629 n. 34.

Ἀσώτος (ὁ), mélode: p. 96, 100, 173, 179, 224, 225.

Athanase d'Alexandrie: p. 6, 8, 113 n. 14, 600.

Athanase (pseudo-): p. 559, 629 n. 43.

Athanasiadis (Cyrille): p. 414.

Athénée: p. 691, 702.

Augustin (S.): p. 607.

Auxence (S.): p. 19, 22.

Avkerian (Mgrditch): p. 438 n. 108.

- Balaï: p. 123 n. 80, 560.
- Bardesane: p. 11-13, 20, 24-25.
- Bardy (G.): p. 113 n. 12, 125 n. 96-97.
- Barthélemy de Routloumous: p. 339 n. 16.
- Basile I: p. 192, 225.
- Basile de Césarée: p. 15, 21, 557, 634 n. 108.
- Basile de Séleucie: p. 23, 30, 31, 35, 51, 56, 57, 125 n. 97, 536, 553-5, 559, 562, 627 n. 24, 642, 707, 715.
- Basile, mélode: p. 111.
- Batiffol (P.): 14, 15, 627 n. 26.
- Baud-Bovy (S): p. 446 n. 192.
- Baudelaire (Ch.): p. 102.
- Baumstark (A.): p. 143 n. 252.
- Baur (C.): p. 629 n. 37.
- Beck (H. G.): p. IV, 54, 81, 98, 125 n. 98, 141 n. 231 et 233, 150 n. 331, 332 et 335, 199, 428 n. 36 et 38, 538 n. 3.
- Bedjan (M.): p. 560, 630 n. 56.
- Bell (H. I.): p. 128 n. 124.
- Bickersteth (E.): p. 557, 625 n. 7.
- Blass (F.)-Debrunner (A.): p. ^{IV}694, 726 n. 25 et 28.
- Bonus: p. 54.
- Bossuet (B.): p. 378.
- Boukhès (Michel) archevêque de Méthymne): p. 414.
- Bousquet (J.): p. 354, 426 n. 18, 438 n. 108, 538 n. 1.
- Bouvy (E.): p. ^{II, IV, X}82, 112 n. 8, 118 n. 54, 119 n. 56, 121 n. 61, 133 n. 170, 269, 293, 323, 324, 325, 337 n. 7, 342 n. 45 et 48.
- Brieger (Th.): p. 434 n. 78.
- Calonymos, diacre et notaire de Sainte-Sophie: p. 405.
- Cammelli (G.): p. V, IX, XIII, 323, 34 n. 63, 377, 387, 391, 733.
- Canart (P.): p. 262 n. 348.
- Cantarella (R.): p. 122 n. 69-70.
- Capelle (B.): p. 135 n. 184.
- Carpenter (Marjorie): p. XVIII, 57, 399.

- Catulle: p. 113 n. 9.
- Césaire d'Arles: p. 638 n. 141.
- Césaire de Nazianze (pseudo-): p. 687, 690, 694.
- Chantraine (L.): p. 137 n. 195, 723 n. 12, 723 n. 22.
- Choiroboscus:(Georges): p. 342 n. 46.
- Choniatès (Nicétas): p. 426 n. 16.
- Chosroès: p. 36, 146 n. 282, 384.
- Christ (W.): p. 118 n. 55, 121 n. 61, 270, 275, 279, 349 n. 97, 350 n. 101.
- Christ (W.)-Paranikas (M.): p. V, IX-X, XV, 270, 383.
- Christodoulos (S.): p. 157.
- Christophilopoulou (Catherine): p. 134 n. 179.
- Chronicon Pascale: p. 635 n. 118, 681.
- Chrysostome (pseudo-): v. Jean Chrysostome (pseudo-).
- Clément d'Alexandrie: p. 8, 687, 705, 731 n. 71.
- Constant II: p. 97, 262 n. 339, 379, 386.
- Constantin le Grand: p. 92, 368, 683.
- Constantin III: p. 470.
- Constantin IV: p. 384.
- Constantin V: p. 89.
- Constitutions apostoliques: p. 8, 20.
- Contre Artémon: p. 8.
- Cosmas Indicopleustès: p. 678.
- Cosmas de Maïouma: p. 96, 107, 197, 272, 273, 383, 403.
- Cosmas, mélode: p. 94, 96-97, 107, 180, 187, 210, 224, 225, 336, 418, 504.
- Cottas (Venetia): p. 630 n. 54.
- Cucullus: p. 88, 145 n. 269.
- Cyprien, hymnographe: p. 88.
- Cyriaque (S.), anachorète: p. 87.
- Cyrille d'Alexandrie: p. 432 n. 63, 558, 572, 586, 591, 622, 628 n. 28, 629 n. 37, 681, 704, 719.
- Cyrille d'Alexandrie (pseudo-): p. 135 n. 185, 679.
- Cyrille de Jérusalem: p. 558, 586.
- Cyrille de Scythopolis: p. 87, 437 n. 106.

- Dalmaïs (I. H.): p. 123 n. 76.
 Damascios: p. 694.
 Daniélou (J.): p. 116 n. 34.
 Dante: p. 424, 549.
 Darrouzès (J.): p. 60.
 Darenberg-Saglio: p. 440 n. 135.
 Debiasi Gonzato (Ada): p. 144-5 n. 267.
 De Boor (C.): p. 384, 434 n. 85.
 Delehaye (H.): p. 356, 385, 426 n. 7 et 10, 437 n. 105, 559.
 Démosthène: p. 398.
 Denys l'Aréopagite (pseudo-): p. 132 n. 161.
 Denys le Thrace: p. 277.
 Deubner (L.): p. 630 n. 56.
 Devreesse (R.): p. 128 n. 122, 261 n. 334, 263 n. 349.
 Didyme d'Alexandrie: p. 691.
 Dieterich (K.): p. 529.
Digénis Akritas: p. 345 n. 66.
 Diodore de Tarse: p. 116 n. 39.
 Dioclétien: p. 188 n. 390.
 Dmitrievskij (A.): p. 425, n. 5.
 Dölger (F.)-Karayannopoulos (J.): p. 60, 138 n. 203.
 Domitios, mélode: 73, 88, 94-95, 178, 210, 216, 224, 225, 230, 290, 450.
 Domnos, évêque: p. 405.
 Dorothée de Gaza: p. 557.
 Ducange (Ch.): p. 274.
 Duchesne (L.): p. 117 n. 39.
 Dupin (L. E.): p. 627 n. 23 et 26, 627 n. 28.
 Duval (R.): p. 123 n. 79, 125 n. 95.

- ἑλεεινός (ὁ), mélode: p. 100, 154, 224, 225.
 Elias, mélode: p. 51, 88-90, 146 n. 281, 166, 170, 210, 225.
 Elie I, patriarche de Jérusalem: p. 88-89.
 Elie II, patriarche de Jérusalem: p. 88-89.

- mereau (C.): p. I, XII, 3, 8, 32-33, 36, 43, 124 n. 81.
 145 n. 267, 147 n. 294 et 301, 148 n. 304.
- Ephestion, grammairien: p. 342 n. 45.
- Ephrem le Syrien: p. XII, 17, 21, 24-26, 29, 30, 32-33, 34, 400, 412, 549, 500-1, 567, 617, 692, 715.
- Ephrem grec: p. XII, 3, 8, 29-30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 43, 51, 56, 73, 82-83, 291, 299, 379, 554, 561, 672, 707, 715.
- Ephrem d'Antioche: p. 34.
- Epiphane de Salamine: p. 585.
- Epiphane, mélode: p. 367.
- Ethérie: p. 15-17, 117 n. 39, 205, 264 n. 355.
- Etienne, diacre, biographe de saint Etienne le Jeune: p. 559 n. 8.
- Etymologicum Magnum: p. 659, 690.
- Euloge d'Alexandrie: p. 687.
- Euripide: p. 398, 653-4, 663-5, 674, 703, 725 n. 22.
- Eusèbe de Césarée: p. 7, 8, 10, 11, 12, 13, 431 n. 63, 498, 538, 701.
- Eusèbe d'Alexandrie (pseudo-): p. 23, 30, 558¹, 560, 643, 674, 715.
- ~~Eustrate de Constantinople: p. 543, n. 70~~
- Eustathe: p. 702.
- Eustrate de Constantinople: p. 545 n. 70.
- Eustratiadis (S.): p. ^{xiv}94, 130 n. 147, 136 n. 189 et 190, 351 n. 107, 367, 424, 444 n. 167, 538 n. 4, 543 n. 52.
- Euthyme, mélode: p. 111, 225, 250 n. 183.
- Eutychès: p. 585.
- Evmorphopoulos (Athanase), p. 428 n. 39.
- [Evagrius de Samosate: p. 394.
- Feldman (F.): n. 27.
- Festugière (A.): p. 644.
- Flavien: n. 116 n. 39.
- Fletcher (A. A.): p. 29, 133 n. 169.
- Franchi de'Cavalieri: p. 147 n. 298.
- (P.)

Gabriel, mélode: p. 69, 71, 72, 78, 91, 108, 110, 171, 174, 175, 178, 179, 180, 186, 211, 213, 214, 223, 225, 226, 231, 257 n. 292, 267 n. 376, 337 n. 6, 344 n. 64, 350 n. 106, 446 n. 193, 504, 515, 516, 517, 518, 530, 656-7.

Gabriel, moine: p. 337 n. 6.

Gagarin (J.): p. 274, 342 n. 48.

Gaïsser (H.): p. 280, 283, 300.

Galien: p. 397.

Gassisi (S.): p. XIII, 128 n. 123, 482.

Gatafygiotu Topping (Eva): p. XVIII.

Gédéon (M.): p. 425 n. 1.

Gelzer (H.): p. V, 384, 434 n. 85, 448 n. 211.

Geoponica: p. 698.

Georges Choiroboscus: v. Choiroboscus.

Georges Sikéliotès: p. 135 n. 187.

Georges Pisidès: p. 57, 674, 701.

Georges, archimandrite: p. 402.

Georges, mélode: p. 88, 94, 97-98, 168, 170, 215, 225, 230, 344 n. 64, 417, 504.

Gerbert de Hornau: p. 118 n. 55.

Germain I, patriarche de Constantinople: p. 57, 134 n. 172, 367, 422.

Germanos, hymnographe: p. 367.

Goar (J.): p. 137 n. 196, 274, 283.

Grande (C. del): p. 134 n. 176 et 177.

Grégoire le Grand: p. 591.

Grégoire II: p. 133-4 n. 172.

Grégoire de Corinthe: p. 272, 273.

Grégoire de Nazianze: p. 4, 21, 586, 630 n. 54, 642, 690, 700.

Grégoire de Nysse: p. 32, 442 n. 149, 557, 561, 585, 618.

Grégoire de Syracuse: p. 98.

Grégoire le Thaumaturge: p. 678.

Grégoire, mélode: p. 98, 165, 166, 167 225, 455.

Grégoras (Nicéphore): p. 403.

Gretser (J.): p. 274, 275.

- Grillemeir (A.)-Bacht (H.): p. 541 n. 28.
 Grignion de Montfort (L. M.): p. 115 n. 30.
 Grimme (H.): p. XII
 Grumel (V.): p. 145 n. 270 et 271.
 Guenther (O.): p. 437 n. 106.
 Guillaumont: p. 123 n. 76.

 Haase (F.): p. 115 n. 25.
 Haidacher (S.): p. 126 n. 106, 557.
 Halkin (F.): p. IV.
 Halleux (A. de): p. 635 n. 121, 639 n. 149.
 Harmonios, fils de Bardesane: p. 11-13, 24.
 Havet (L.): p. 113 n. 8.
 Hayek (M.): p. 125 n. 96.
 Hélène, impératrice: p. 241 n. 77.
 Hemmerdinger-Iliadou (D.): p. 82, 120 n. 105-106, 127 n. 115,
 143 n. 250.
 Héraclius: p. 187, 385, 417, 468, 470, 497.
 Héraclonas: p. 470.
 Her[↑]mas: p. 680.
 Hesbert (Dom): p. 540 n. 18.
 Hésiode: p. 396.
 Hésychius d'Alexandrie: p. 674, 682, 690, 694.
 Hésychius de Jérusalem: p. 558, 565.
 Hilduin: p. 132 n. 161.
 Hilgard (A.): p. 277.
 Hippocrate: p. 396-7, 440 n. 135.
 Hippolyte de Rome: p. 556.
 Hoeg (C.): p. XVII, 280.
 Homère: p. 397-8, 725 n. 22.
 Huglo (M.): p. 53, 55, 57, 132 n. 160 et 161, 133 n. 105 et 172.
 Humbert (J.): p. 652.

Iconomos (Constantin): p. 135 n. 188, 269-270.

Ignace d'Antioche: p. 633 n. 93.

Ignace, mélode: p. 111, 173, 225

Irène Doukas: p. 60.

Irénée (S.): p. 683.

Irigoin (J.): p. 113 n. 18.

Irmischer (I. C.): p. 128 n. 122.

Isaac d'Antioche, poète syriaque: p. 25.

Isidore de Péluse: p. 696.

Ismaélites: p. 384, 388.

Jacobi (J. L.): p. X, 434 n. 78.

Jacques de Saroug, poète syriaque: p. 25.

Janin (P.): p. V, 144 n. 263, 258 n. 300, 264 n. 354, 402-403, 426 n. 13 et 17, 442 n. 150 et 156, 445 n. 183, 545 n. 73 et 75, 546 n. 84.

Jean I Chrysostome, patriarche de C/ple: p. 15, 23, 27, 31, 34, 35, 56, 378, 398, 540 n. 20, 555-6, 600, 604, 617-8, 636 n. 124, 652, 664-5, 691.

Jean Chrysostome (pseudo-): p. 30, 31, 125 n. 97, 554, 556-7, 562, 627-9 n. 23 à 37, 631 n. 64, 678, 685.

Jean II, patriarche de C/ple: p. 471.

Jean IV le Jeûneur, patriarche de C/ple: p. 628 n. 26, 674.

Jean XIII Glykys, patriarche de C/ple: p. 403.

Jean d'Asie: v. Jean d'Ephèse.

Jean Climaque: p. 247 n. 151, 689.

Jean Damascène: p. 197, 272, 383, 403, 542 n. 41, 601, 704.

Jean d'Ephèse: p. 436 n. 98, 437 n. 106, 440 n. 129, 547 n. 102.

Jean de Gaza: p. 697.

Jean Kyriotès: p. 402.

Jean Moschos: p. 18, 202, 431 n. 61, 642.

Jean, archimandrite du couvent de Kyros: p. 402.

Jean, ecclésiastiques de Sainte-Sophie: p. 405.

Jean, mélode: p. 111, 173, 225.

me (S.): p. 118 n. 53, 120 n. 107, 018.

Joannikios, mélode: p. 71, 110, 107, 173, 213, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244 n. 120.

Joannou (I.): p. 343 n. 55.

~~Joseph l'Hymnographe: p.~~

Job, hymnographe: p. 88.

Joseph l'Hymnographe: p. 69, 71, 91, 107, 110, 102, 100, 107, 108, 109, 170, 171, 170, 177, 212, 214, 215, 223, 225, 230, 231, 250 n. 192, 251 n. 204, 263 n. 353, 206 n. 370, 440 n. 195.

Joseph de Thessalonique: p. 107.

Jugie (M.): p. 147 n. 296.

Julien: p. 14, 135 n. 188, 249 n. 177.

Juster (J.): p. 438 n. 112, 450 n. 120.

Justin I: p. 331, 334, 380.

Justin II: p. 120 n. 59.

Justinien le Grand: p. 14, 34, 111, 203 n. 304, 250, 378, 380, 390, 392, 398, 405, 400, 470, 520, 525, 528, 533, 534, 535, 557, 560, 581, 584, 585, 586, 592, 619, 636 n. 121.

Kahle (F.): p. 24.

Kaufmann (C. L.): p. 239 n. 304.

Kédrénos (Jean): p. 430 n. 98.

Kenyon (F. G.): p. 128 n. 124.

Kirch (K.): p. 331 n. 107.

Kirpitschnikov (A.): p. 27.

Kominis (A.): p. XVI, 156, 180, 623 n. 7.

Kondostanos (M.): p. 339 n. 10.

Konstantinopoulos (N.): p. 270, 351 n. 107.

Korakidis (A.): p. 422-3.

Koster (W. J. W.): p. 113 n. 15, 138 n. 200.

Koukoulès (Ph.): p. 637 n. 132.

Koupitoris (F.): p. 276.

Krumbacher (K.): p. 30, 86, 94, 112 n. 4, 133 n. 170, 140 n. 223, 144 n. 259, 147 n. 293, 104, 199, 265 n. 365, 273, 289, 293, 323, 344 n. 63, 301, 384, 385, 525, 526-8, 529, 535, 544 n. 06, 559, 641, 648, 650, 677, 681, 684, 685, 687, 695, 719, 727 n. 35, 732, 733.

- Krypiakiewicz (P.): p. XIII, 54, 57, 135 n. 183.
 Kyriakidis (E.): p. 408.
 Kyriakos, mélode: p. 45, 64, 77, 85-88, 144 n. 256, 163, 181, 183, 210, 224, 225, 494,
 Ayros; préfet de la ville et du prétoire: p. 363.
- Labriolle (P. de): p. 116 n. 37.
 Lagrange (M. J.): p. 734.
 Lampe (G. W. H.): p. VI, 203, 673, 674, 677, 678, 679, 680, 689, 730 n. 60.
 Lampsidis (O.): p. 408, 413, 444, n. 174 et 176.
 Lamy (J. Th.): 560.
 Landos (Agapios): p. 353-5, 360, 361, 402, 420.
 La Piana (G.): p. 28-29.
 Latisev (V.): 440 n. 134, 559.
 Laurent (V.): p. 445 n. 186.
 Lebon (J.): 127 n. 115.
 Legrand (E.): p. 425 n. 1.
 Lemerle (P.): p. 342 n. 46.
 Lenoir (L.): p. 633 n. 90.
 Léon I, empereur: p. 364.
 Léon III, empereur: p. 367.
 Léon IV, empereur: p. 89.
 Léon VI, empereur: p. 82, 111, 413.
 Léon Choïrosphactès (ou Magistros): p. 110-111, 231.
 Léon, mélode: p. 110, 166, 175, 225, 231.
 Léontios d'Antioche: p. 116 n. 39.
 Léontios de Jérusalem: p. 628 n. 29.
 Léontios de Néapolis: p. 392, 728 n. 47.
 Leroy (G. J.): p. 28, 29-30, 112 n. 4, 124 n. 86.
 Liddell (H. G.)-Scott (R.): p. 682, 684, 689, 696, 697, 703, 730 n. 61.
 Livadaras (N.): p. XV-XVI, 228, 349 n. 100, 439 n. 122, 491-4, 499, 500, 501, 502, 522, 543 n. 52, 725 n. 17, 733.

Longus: p. 653-4, 663-5.

Lucien: p. 440 n. 135, 675, 692.

Maas (P.): p. I, III, VI, XI-XII, XIII, XIV, 37, 39, 48, 54,
113 n. 15, 124 n. 82, 125 n. 101, 128 n. 123-125, 129 n. 127,
129 n. 130 et 139, 130 n. 141 à 145, 131 n. 150, 131 n. 152 et
154, 134 n. 177, 135 n. 183, 138 n. 206, 139 n. 220, 144 n.
261, 219, 289, 292, 293, 299, 303, 317, 323, 344 n. 63, 345 n.
66, 346 n. 75, 366, 368, 378, 384-5, 387, 388-390, 391, 394-6,
397, 398, 405, 429 n. 48+50 et 52, 437 n. 106, 440 n. 136,
467, 468, 470, 471, 485, 490, 491, 493, 499, 500, 503, 504,
522, 530-1, 533, 553-5, 561, 584, 585, 588, 589, 593, 625, n.
6, 627 n. 24, 629 n. 40-41, 630 n. 56, 635 n. 112 et 114, 635
n. 118 et 120+121, 641, 645, 646, 651, 687, 688, 695, 696, 698,
701, 727 n. 34, 728 n. 42, 732.

Maas (P.)-Trypanis (C. A.): p. VI, XVI, 70, 74, 324, 392, 431,
474, 483, 484, 493, 502, 642, 643, 675, 681, 695, 733.

Macaire d'Egypte: p. 693.

Mai (A.): p. 343 n. 56.

120 n.59 Malalas (Jean): p. 436 n. 97-98 et 101, 694, 696.

Manouëlites (Philothée-Photios): p. 160.

Manuel I Comnène: p. 260 n. 318, 363.

Maracci: p. 274.

Marc d'Ephèse: p. 338 n. 16.

Marcien: p. 363.

Marrou (H. I.): p. 113 n. 18, 116 n. 34, 441 n. 142.

Marx (B.): p. 627 n. 24, 628 n. 26 et 28, 629 n. 36 et 37.

Maurice, empereur: p. 95.

Mavropoulos: p. 363.

Maximus l'Astrologue: p. 685.

Meersseman (G.): p. 134 n. 178.

Méliton de Sardes: p. 23, 24.

Mercati (S. G.) p. XII, XIII, 33, 125 n. 99, 126 n. 105 et 106,
128 n. 123, 561, 631 n. 59 et 64.

Mercenier (E.): p. 261 n. 331.

- Méthode d'Olympe: p. 4-5, 14, 43, 682.
 W. Meyer: p. II, X, 32, 112 n. 1, 293, 323, 338 n. 8.
 Michel Attaliat: p. 61.
 Mikhaïlidou (Ino): p. 436 n. 98.
 Miklosich (F) - Müller (I): p. 137 n. 197, 138 n. 204.
 Mikrayannatis (Gérasime): p. 339 n. 16.
 Milton (J.): p. 549.
 Mioni (E.): p. VI-VII, IX, XIII-XIV, XV, 57, 98, 150 n. 231, 260 n. 317, 323, 387.
Miracula Artemii: p. 61, 205.
 Mitsakis (K.): p. I, III, VII, XVII, 38, 56, 57, 60, 61, 95, 112 n. 4, 114 n. 20, 118 n. 54, 121 n. 61, 128 n. 125, 129 n. 136, 135 n. 183 et 185, 136 n. 189 à 192, 142 n. 245, 144 n. 261, 199, 260 n. 312, 269, 315, 322, 338 n. 13, 340 n. 34, 342 n. 45, et 49, 345 n. 66, 392, 422, 439 n. 124, 513, 553, 641, 642, 643-4, 645, 648, 649, 651, 673, 676, 685, 695, 701, 704, 724-5 n. 14 à 21, 725-o n. 23 à 29. 727 n. 33 à 38, 728 n. 42 et 43, 729-730 n. 58 à 61.
 Mone (F. J.): p. 270.
 μόνος ταπεινός (ὁ), mélode: 100, 169, 170, 218, 224, 225, 231.

 Naoumidis (N.): p. XV, 132 n. 164, 430 n. 55.
 Narsaï, poète syriaque: p. 26, 27, 33, 123 n. 80.
 Natalios, antipape: p. 115 n. 22.
 Nau (F.): p. 121 n. 59, 440 n. 129.
 Nestorius, patriarche de C/ple: p. 557, 562, 585, 627 n. 24 et 26, 628 n. 33 et 34, 629 n. 37.
 Nicéas de Thessalonique: p. 115 n. 25.
 Nicodème l'Hagiorite: p. 252 n. 222, 425 n. 4, 538 n. 1.
 Nicolas III, patriarche de C/ple: p. 260 n. 318.
 Nicolas IV, patriarche de C/ple: p. 260 n. 318.
 Nicolas de Damas: p. 674.
 Nicolas, hymnographe: p. 88.
 Nicolas, copiste: p. 235 n. 23.

Nicolopoulos (F.): p. 132 n. 159, 361, 625 n. 7.

Nil d'Ancoise: p. 343 n. 70, 686, 687.

Nil de Rossano: p. 111.

Nil, abbé au Sinai: p. 18-19, 202-204, 208, 263 n. 330.

Nil, mélode: p. 111, 225.

Nonnos: p. 642, 693, 723 n. 21.

Notker: p. 340.

Ommeyades de Damas: p. 384.

Oreste, patriarche de Jérusalem: 109.

Oreste, mélode: p. 111, 179, 225, 338 n. 3.

Oribase: p. 677.

Origène: p. 9, 13, 370, 377, 380, 386, 600, 622, 698 n. 141,
696, 730 n. 60.

Orphanidis: p. 679.

Ortiz de Urbina (I.): p. 123 n. 98.

Ott (I.): p. 637 n. 135.

Paisios, prohioumène d'Iviron: p. 337 n. 3.

Palladios: p. 642, 653-4, 663-5, 684.

Pambô, abbé en Nitrie: p. 17-19, 260 n. 312.

Pan telakis (G.) p. 57.

Pantéléimon, bibliothécaire de Iaxra: p. 294 n. 14.

Papadimitriou (Sophia): p. 238 n. 42, 700.

Papadopoulos-Kerameus (A.): p. 81, 82, 133 n. 187, 136 n. 200,
355, 359, 361, 384, 385, 414, 431.

Papageorgiou (F.): p. 133 n. 170, 136 n. 189.

Parebroc. (J.): p. 274.

Paranikas (F.): p. 276, 331, 332.

Paroïre (J.): p. 420 n. 13, 442 n. 100.

Pascal (E.): p. 406.

Iaschou (F.): p. 110, 337 n. 6, 330 n. 100, 728 n. 43.

Paul (St): p. 8.

Paul d'Amorion: p. 111.

Paul de l'Evergétis: p. 119 n. 57.

Paul de Samosate: p. 8, 10-11, 20.

Paul le Siléntiaire: p. 90.

- Paul, mélode: p. 111, 167, 225.
- Paul, moine de Cappadoce: p. 18-19, 39, 265 n. 312, 625.
- Peeters (r.): p. 545 n. 72.
- Perleoni (G.): p. 542 n. 41.
- Pétridès (S.): p. 81, 82, 87, 367-8, 380, 381, 438 n. 106.
- Pézopoulos (E.): p. 276.
- Phil^lloiénos: p. 678.
- Philosophouténa: p. 6.
- Phocas, empereur: p. 56.
- Photios, patriarche de C/ple: p. 57, 137 n. 194, 338 n. 16, 559.
- Phytrakis (A.)^{p.} 250 n. 317.
- Pierre, évêque: p. 405.
- Pindare: p. 424.
- Pitra (J.P.): p. I, VII, IX, XV, 7, 17, 39, 41, 60, 62, 68, 79, 80, 88, 89, 94, 98, 100, 104, 107, 109, 111, 112 n. 1-4, 137 n. 196, 138 n. 206-209, 142 n. 235, 145 n. 269, 147 n. 301, 148 n. 303 à 305, 149 n. 317 à 319, 153, 154, 155, 156, 161, 162, 187-9, 201-204, 206, 215, 233 n. 1, 251 n. 205, 269-271, 273, 274, 275, 277, 278, 280, 289, 290, 293, 300, 316, 323, 324, 344 n. 63, 366, 367, 368, 376, 380, 383, 384, 422, 431 n. 57, 456, 473, 483, 490, 503, 553, 556, 584, 641, 651, 681, 689, 695, 706, 719, 720, 732.
- Platon: p. 397-8, 653-4, 663-4, 721.
- Pliné l'Ancien: p. 440 n. 135.
- Pliné le Jeune: p. 8, 114 n. 22.
- Plutarque: p. 693, 697.
- Polycrate d'Ephèse: p. 543 n. 54.
- Proclos, patriarche de C/ple: p. 23, 27, 28-30, 36, 112 n. 4, 330, 581, 627 n. 24, 629 n. 35 à 37, 715.
- Procopé de Césarée: p. 434 n. 83, 523, 528, 545 n. 73, 642.
- Procopé de Gaza: p. 431 n. 63.
- Psellos (Michel): p. 363, 402, 407.
- Ptolémée Philadelphie: p. 7.
- Puech (A.): p. 7, 126 n. 106.
- Pythagore: p. 398.

Quercius: p. 135 n. 186.

Querini (A. M.): p. 274, 275.

Racine (J.): p. 510.

Régamey (P.): p. 540 n. 18, 636 n. 123, 639 n. 151.

Rehork (J.): p. 134 n. 180.

Rhalli (G.) - Potlis (A.): p. 116 n. 38.

Richard (M.): p. 408, 445 n. 181.

Rivière (J.): p. 601, 637 n. 134, 638 n. 140.

Rocchi (A.): p. 233 n. 3, 234 n. 12 et 17.

Romanos (nom de divers personnages): p. 437 n. 106.

Rufin, épigrammatiste: p. 137 n. 194.

Sajdak (J.): p. 442 n. 154 et 157.

(J.)/ Sakellion: p. 427 n. 23.

Salaville (S.): p. 471.

Sapho: p. 113 n. 9.

Sarrasins: p. 384.

Sathas (K.): p. 274.

Schattenmann (J.): p. 730 n. 66.

Schiro (J.): p. 145 n. 276.

Schork (H. J.): p. 573.

Schwartz (E.): p. IV, 437 n. 106.

Scolies de Théocrite: p. 702.

Scot Erigène: p. 132 n. 161.

Sergios, patriarche de C/ple: p. 54, 57, 88.

Sévère d'Antioche: p. 393-4, 399, 470, 472, 558, 565, 588, 593.

Sévérien de Gabala: p. 558, 566-7, 627 n. 23, 627 n. 24 et 26,
628 n. 27, 629 n. 37.

Silvain, abbé près d'Eleuthépolis: p. 121 n. 59.

Sirmond (A.): p. 152, 354.

Socrate, historien ecclésiastique: p. 679.

Sophocles (E. A.): p. VII, 700.

- Sophronios de Jérusalem: p. 17, 18, 146 n. 281, 202, 677, 678, 689.
- Sophronios, hiéromoine de Grottaferrata, p. 156.
- Sotadès: p. 7.
- Souda (1a): p. 79, 272, 405, 675.
- Sozomène: p. 12, 14, 32.
- Stéphanos, commentateur d'Hippocrate: p. 730 n. 61.
- Stéphanos, mélode: p. 99, 105, 167, 174, 177, 178, 211, 213, 225, 230, 240, n. 145, 250 n. 194, 330, 447 n. 196, 497.
- Stevenson (H.): p. I, VII, X, 269, 272, 273, 278, 338 n. 15, 339 passim, 342 n. 45 passim.
- Stoudite (1e), mélode: p. 69, 71, 92, 95, 96, 98-106, 108, 109, 110, 141 n. 232, 153, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 212, 214, 219, 224-5, 229, 230, 231, 250 n. 194, 251 n. 205, 265 n. 361, 266 n. 371, 335, 336, 349 n. 94, 447 n. 196, 462, 514, 515-7, 550.
- strunk (C.): p. XVI.
- Syméon Métaphraste: p. 353, 440 n. 134.
- Syméon, mélode: p. 111, 169, 218, 225, 245 n. 134, 251 n. 209.
- Syméon Salos: p. 392-3.
- Synnaque, traducteur de la Bible: p. 690.
- Synésios de Cyrène: p. IX, 4, 5.
- Talas (1e), mélode: p. 69, 71, 73, 91, 108, 109, 139 n. 217, 140 n. 223, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 184, 186, 212, 215, 217, 218, 225, 230, 231, 266 n. 371, 430 n. 34 et 55, 447 n. 196, 544 n. 62.
- ~~Tarasios, p. 353 n. 256~~
- ταρεῖνός ἐν βίῳ (ὁ), mélode: p. 183, 225.
- Tarasios: p. 255 n. 256, 265 n. 367, 339 n. 13.
- Tassin (P.): p. 275.
- Tatien: p. 116 n. 35.
- Thalassios, évêque de Béryte: p. 405.
- Thémistios, diacre d'Alexandrie: p. 591.
- Théodora, épouse de Justinien: p. 378, 379, 443 n. 166, 470, 531, 534, 588.

- Théodore Graptos: p. 158.
- Théodore de Mopsueste: p. 585, 591.
- Théodore Prodrome: p. 272-3.
- Théodore Stoudite: p. 104, 107, 109, 203, 223, 275, 403, 447 n. 194 et 196, 695.
- Théodore, mélode: p. 104, 153, 179, 225, 233 n. 3, 266 n. 371, 275, 335, 447 n. 196.
~~Théodore, 416 n. 35, 434 n. 63, 437 n. 105.~~
- Théodose II: p. 363, 391.
- Théodose d'Alexandrie: p. 260 n. 312, 277-280, 283.
- Théodose, évêque de Syracuse: p. 148 n. 308.
- Théodose, chanteur: p. 262 n. 342.
- Théodote d'Ancyre: p. 135 n. 185.
- Théodote, mère de Michel Psellos: p. 407-8.
- Théodotion, traducteur de la Bible: p. 690.
- Théophane le Chronographe: p. 120 n. 39, 137 n. 194, 436 passim.
- Théophane, archevêque de Nicée, hymnographe: p. 367.
- Théophane le Sicilien, hymnographe: p. 144 n. 264.
- Théophano, impératrice, épouse de Léon VI: p. 413.
- Théophile, empereur: p. 90, 253 n. 236.
- Théophraste: p. 676, 702.
- Thucydide: p. 653-4, 663-5.
- Tillemont (L. S. de): p. 29, 629 n. 34.
- Tillyard (H. J. W.): p. XVII, 280.
- Tixeront (J.): p. 635 n. 116 et 117, 636 n. 127.
- Tomadakis (E.): p. 149 n. 329.
- Tomadakis (N.): p. I, VII-VIII, XV, 112 n. 4, 130 n. 192, 195, 280, 300, 323, 324, 344 n. 63, 358, 366, 377, 387, 390, 391, 396, 400, 422, 427 n. 23 et 24, 427 n. 35, 441 n. 136 et 143, 543 n. 53, 626 n. 9, 641, 675, 698, 720, 730 n. 63, 733.
- Toustain (C. F.): p. 275.
- Trepélas (P.): p. XIV, 145 n. 269, 148 n. 303.
- Tribonien: p. 393.
- τριτάλιος (δ), mélode: p. 224-5.

Trypanis (C. A.): p. II, XVI, XVII, 54-55, 57, 82, 90, 92, 93, 98, 136 n. 189, 142 n. 235, 143 n. 245, 146 n. 286, 148 n. 303, 208, 291, 292, 317, 322, 323, 347 n. 81, 348 n. 88, 349 n. 93 et 95, 387, 392, 429 n. 53, 430 n. 55, 431 n. 57, 455, 467, 468, 470, 472, 473, 482, 493, 497, 506, 508, 509, 510, 512, 520, 524, 542 n. 43, 543 n. 52, 674, 679, 680, 687, 706, 720.

Tuilier (A.): p. 342 n. 45, 630 n. 54.

Tzétzès (Jean): p. 700.

Vailhé (S.): p. 384.

Valentin: p. 12.

van den Ven (L.): p. 384, 434 n. 83.

Vasilievskij (V.): p. 385.

Victor, pape: p. 343 n. 54.

Vitali (Ph.): p. 148 n. 302.

Vitalien: p. 470.

Wagnereck (S.): p. 274.

Wehofer (Th.): p. XI, XII, 122 n. 65, 361, 625 n. 7.

Wellesz (E.): p. VIII, XVII, 24, 29, 114 n. 20, 122 n. 65, 199, 278, 280-282, 342 n. 45, 343 n. 54 et 57, 343 n. 60.

Xanthopoulos (Nicéphore Callistos): p. ^{62,} 354-5, 363, 401, 408, 414-9, 422, 423, 447 n. 199.

Zacharie le Scholastique, biographe de Sévère d'Antioche: p. 393.

Zéphyrin, pape: p. 115 n. 22.

Zonaras (Jean): p. 273, 274, 279, 283, 542 n. 41.

Zuntz (G.): p. II, XVII, 62, 422, 423, 447 n. 199.

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	I
Sigles et abréviations	IV
Bibliographie	IX
1ère partie: kontakia et kontakaria	1
Chapitre Premier - Le kontakion	1
1. Origines du kontakion: la tradition	
hymnographique grecque	3
2. Origines du kontakion: éléments grecs et syriens	23
3. Premiers kontakia	44
4. Eléments formels du kontakion	60
A. Le prooimion	63
B. L'acrostiche	68
C. Le refrain	74
5. Evolution du kontakion à partir de Romanos	80
Notes du chapitre 1	112
Chapitre 2 - Les kontakaria	151
1. Kontakia et kontakaria	152
2. Le kontakion et l'office	197
3. Formation des kontakaria	214
Notes du chapitre 2	233
Chapitre 3 - La structure métrique du kontakion	268
1. La " métrique tonique "	269
2. Mètre et <u>mélōs</u> : l'hirmos	277
3. Lois métriques: l'isosyllabie	285
A. Les tolérances	290
B. Les variantes régulières	293
C. Les infractions	298
4. Lois métriques: l'homotonie	307
A. Les tolérances	314
B. Les variantes régulières	318
C. Les infractions	320

3. structure de la strophe	323
A. Le kôlon	323
B. Le vers	320
C. La période	333
Notes du chapitre 3	337
2e partie: Romanos le Mélode	352
Chapitre 4 - Questions biographiques	352
1. Sources: les synaxaires	355
2. Sources: l'office de saint Romanos	306
3. Au temps de l'empereur Anastase	383
4. La carrière de Romanos	388
5. Survie et légende de Romanos	407
Notes du chapitre 4	423
Chapitre 5 - L'oeuvre de Romanos	449
1. L'oeuvre de Romanos. Son étendue	450
2. La question de l'authenticité des hymnes biographiques	483
3. Chronologie des hymnes	533
Notes du chapitre 5	538
Chapitre 6 - La religion de Romanos	548
1. Sources patristiques de Romanos	552
2. Ses sources scripturaires	503
3. La " théologie " chez Romanos	580
4. L' " économie " chez Romanos	595
5. La doctrine morale de Romanos	610
Notes du chapitre 6	625
Chapitre 7 - La langue de Romanos	640
1. La langue de Romanos. Ses caractères généraux	641
2. La langue et le mètre chez Romanos	656
3. Le vocabulaire de Romanos	673
4. Le style de Romanos	707
Notes du chapitre 7	724
Tableau de concordance des hymnes	732
Index	741

